Volumen 80 Fasciculus I 2014

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE
SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2014

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1 comma 2 DCB Roma
Semestrale Taxe perçue



ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor) - Rafał Zarzeczny (Book Reviews) e-mail: recensioni-periodica@pontificio-orientale.it; Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

RECENSIONES

ISSN 0030-5375

SIGLA

AA	Anaphorae Armeniacae (Roma 2001 ss.)
AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AO	Anaphorae Orientales (Roma 2001 ss.)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
AS	Anaphorae Syriacae (Roma 1939 ss.)
BBGG	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^{3})
ConcFl	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard et alii, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, RO	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I-II (Würzburg 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917, repr. Hildesheim 1965)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EL	Ephemerides liturgicae
EO	Échos d'Orient
FCCO	Fonti. Codificazione Canonica Orientale (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2 I-II	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS I-III	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS / GCSNF	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.) / neue Folge (1995 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden – Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JÖB	Jahrbuch der Byzantinischen Gesellschaft (Wien 1951-68); deinde Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JTS	The Journal of Theological Studies
LMD	La Maison-Dieu
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847²)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK¹·²·³	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium (New York / Oxford 1991)
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PravEn	Pravoslavnaja Enciklopedija (Moskva 2000 ss.)
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις 1852-1859)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825-1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMP	Žurnal Moskovskoj Patriarchij

Mar Awa Royel

The Pearl of Great Price: The Anaphora of the Apostles Mar Addai & Mar Mari as an Ecclesial and Cultural Identifier of the Assyrian Church of the East[1]

Introduction

It gives me great joy to be present today and address this assembly in conjunction with the opening of the academic year of the Orientale, my own *alma mater*, particularly with the presence of His Beatitude Mar Louis Raphaël I Sako, Patriarch of Babylon for the Chaldean Catholics. Without a doubt one of the greatest and highly-prized liturgical treasurers of the whole of the Christian East is the ancient anaphora of the Church of the East known as the 'Anaphora of the Holy Apostles,' or the 'Anaphora of Ss. Addai & Mari, who discipled the East.' It has been the object of study, both on a liturgiological and theological basis, almost without rival.[2] Recently, the esteemed Pontifical Oriental Institute, in conjunction with the Pontifical Gregorian University, offered us the precious opportunity to revisit the study of this ancient anaphora in its proper theological and hortological context.[3] Aptly described by C. Giraudo as the 'Gem of the East' (*la gemma dell'oriente*),[4] the Anaphora of Addai & Mari constitutes the most precious liturgical heritage possessed by the Assyrian Church of the East.

---

[1] Text of the conference held at the PIO on Saturday, 26 October 2013.

[2] For some more recent studies on this anaphora, see: A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992); B. D. Spinks, *Prayers from the East* (Washington D.C. 1993).

[3] I refer here specifically to the international congress jointly sponsored by the Pontifical Oriental Institute and the Pontifical Gregorian University, held in Rome from 25 to 26 October 2011 and titled "The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai & Mari." The proceedings of this international congress were published by C. Giraudo (editor), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai & Mari. Acts of the International Liturgy Congress; Rome, 25-26 October 2011*, OCA 294, Rome 2013.

[4] C. Giraudo, "Un congresso 'eucaristico' all'Università Gregoriana promosso dal Pontificio Istituto Orientale," in Idem, *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai & Mari*, 14.

OCP 80 (2014) 5-22

Shared in common with our brethren of the Chaldean Catholic and Syro-Malabar Catholic Churches (though the latter have effected changes to the original *textus receptus* of the anaphora by the introduction of not a few 'latinisms' down through the centuries), the Anaphora of Addai & Mari is *the* liturgical, theological and cultural identifier of the Church of the East. Though it is primarily an euchological text, it nonetheless acts as a cultural identifier (I would venture to propose) for the rich history of the Assyrian Church of the East. I would like to share my thoughts on this important point with you today.

The present tumultuous and catastrophic situation in the Middle East, in particular with respect to the effects of the rise of fundamentalist Islam upon the various Christian Churches, has become the focal point not only of the politician and the historian, but — ironically enough — that of the theologian and the liturgiologist as well. Having this as our underlying premise, I will presume to speak about the effects of the today's situation in the East in regards to its impact on the present life-situation and future prospects of the Church, in particular the Assyrian Church of the East. I will also touch upon ecumenical matters and the importance of the role of this 'Gem of the East.'

1. *The Ancient Mesopotamian Cultural Antecedents of the Assyrian Church of the East*

The rite of the Church of the East — variously named 'Persian,' 'Nestorian,' 'East Syrian' and 'Chaldean' — is one that has basically developed in almost near-total isolation from the influences of Hellenistic culture found in the Roman West.[5] It can even be "considered to be a product of a fusion

[5] The terms 'East Syrian' and 'Persian' — along with the misnomer 'Nestorian' — have been used in referring to the rite of the Church of the East, and are terms that have been coined and utilized by modern liturgiologists. The term 'Persian' denotes more the ancient rite of the Church of Persia (i.e., the Church of the East) before the suppression of all liturgical usages in Persia confected at the synod of 410 under the Catholicos Isaac and just before the christological controversies of the early fifth century. Since the term 'Nestorian' is doctrinal rather than liturgical — and a highly polemical nomenclature — it should be absolutely avoided when discussing liturgical matters. The term 'East Syrian' denotes more the language of this Church rather than the ethnic constitution of the majority of its adherents, namely the eastern dialect of Syriac. However, this term, too, has been used to refer to this rite by modern liturgiology, and it should properly be used to denote the solidification of the rite which took place around the middle of the seventh century, which catalyst were the reforms of Patriarch Išō'yahb III (ca 648/9-658/659), who fixed the basic structure of the rites and offices. The term 'Chaldean Rite' has been applied and utilized by Catholic scholars of the West, properly speaking only after the 16th century; cf. C. Korolevsky, *Living Languages in Catholic Worship: An Historical Inquiry*, D. Attwater, English translation, (London 1957)

of Judeo-Christianity with the Assyro-Babylonian and Iranian cultures."[6] Its language has always been Syriac (the Edessene dialect of Mesopotamian Aramaic), unlike the Antiochene rite, the first stages of which were seemingly Greek.[7] Within the confines of the Persian Empire, in which the rite of the Church of the East grew, there were two important cultural and religious elements that proved to be the crucible for the formation of this rite.

The ancient antecedent of the rite of the Church of the East goes back to the cultural roots of the Semitic peoples of Mesopotamia, namely, the Sumerian and Assyro-Babylonian peoples. They were known (along with the Egyptians) for possessing a developed form of 'ceremonious formalism' in their religious rites. The earliest compilation of Sumerian religious literature goes back to at least 2000 BC. The Sumerians possessed an 'elaborately organized liturgy,' that was basically founded upon what one might dub today as 'magic,' or "the organized attempt on the part of the people to establish communication with their gods, whether with a view to coaxing, coercing or respectfully and reverently supplicating them."[8]

The religious ethos and liturgical prayer of the Sumerians — no matter how primitive — was bequeathed to the successive empires of the Assyrians and Babylonians. According to S. Mercer, "The Sumerian liturgical prayers were handed on to the Babylonians and Assyrians in the Sumerian tongue, which was used as a sacred liturgical language, and so became the authoritative means of communicating with the gods."[9]

The remnant of the ancient Assyrian and Babylonian Empires of Semitic stock — who were to be distinguished from the Arian Persians of the Zoroastrian religion — were able to accept the new religion of Christianity

---

5. In my opinion, however, this term should be used only when referring to the rite of the Chaldean Catholic Church and her form of worship (highly latinized) after the latter half of the 16th century. To use this term in reference to the rite of the Church of the East in a holistic sense is quite misleading and historically erroneous. However, this has unfortunately been the tendency most especially among the liturgiologists of the 20th century, especially those of the 'Matean School' of liturgiology.

[6] W. F. Macomber, "A History of the Chaldean Mass," *Worship* 51 (1977) 107.

[7] Korolevsky, *Living Languages*, 8. C. Korolevsky notes that the eastern Syriac speech was "... dubbed Chaldean in Europe, although it is no more than related to the ancient speech of Chaldea."

[8] See: S. A. B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy: Its Sources, Development, and Present Form* (London - Milwaukee 1915; reprinted New York 1970) 18. For the intimate relationship between magic and Sumerian liturgical prayers, see: S. Langdon, *Babylonian Liturgies*, Paris 1913.

[9] Mercer, *The Ethiopic Liturgy*, 18. Mercer further asserts that: "There are extant many Babylonian and Assyrian reliefs which depict the very forms of worship, especially in reference to sacrifices, which became more stereotyped in a liturgical way as the centuries passed."

not only on account of the lack of their own temporal power under the Persians, but because of their Semitic thought and theological categories as well.[10] Further, even though the religion of the ancient Assyro-Babylonians did not remain *as such* at the time of the first apostolic evangelization of these Semitic peoples in Mesopotamia[11] during the first Christian era, nevertheless various traces and relics of the ancient religion and religious ethos were preserved in the daily religious life of the people, as well as in the calendar and their computation of time.

Secondly, the fact that Jewish communities existed in Mesopotamia and within the confines of the Persian Empire since at least the time of the Babylonian Captivity (590-539 BC) proved to favor the implanting and nurturing of the Christian religion, on account of its particularly Aramaic-language background and the religious categories akin to those of the Jews living in Mesopotamia. We know that, contrary to popular opinion, the liturgy of the Holy City was almost certainly celebrated in Aramaic rather than Greek; the Church of the Persian Empire also employed Aramaic, though in its Syriac dialect.[12] According to G. Rouwhorst, it is highly likely that among the earliest converts to Christianity in the sphere of the Syriac-speaking Churches were those of Jewish stock. This also helps to explain the numerous Jewish liturgical elements — albeit in a 'baptized' form — in the Syriac rites in general, and the rite of the Church of the East in particular. These Jewish converts to Christianity were still attached to their older practices and hence most probably imported them

[10] W. F. Macomber, "A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites" *OCP* 39 (1973) 107-108. The term 'Chaldean' will be used throughout this study to refer to the Church which follows the East Syrian rite (though Latinized in many respects) and is in full-communion with the Roman see. The term was first used by the Latin ecclesiastical authorities during the Council of Florence when in 1445 those members of the Church of the East (styled with the misnomer 'Nestorians') on the island of Cyprus, along with and under their metropolitan Timothy of Tarsus, entered into full-communion with Rome; cf. Macomber, "Chaldean Mass," 108. This same nomenclature would be used for the portion of the Church of the East that sought full-communion with the Roman see in 1552 under John Sulaqa, the abbot of the monastery of Rabban Hurmizd at Alqoš, and the bishops of Azerbaijan, Salamas and Arbel; cf. J. Habbi, "La signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553," *OS* 11 (1966) 99-132; 199-230; Macomber, "Chaldean Mass," 114.

[11] The region of Mesopotamia in general, and the provinces of Assyria and Babylon in particulary, was referred to *Āsūrestān* during the Sassanid period of Persian rule, i.e. from 226 to 651 AD.

[12] Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe romaine*, vol. I (French translation), (Paris 1951) 68-69. However, Jungmann notes that: "La messe syro-orientale présente, dans ses plus anciens documents, quelque trace d'une période d'influence grecque, vite terminée par suite de l'isolement de cette chrétienté."

in their new-found faith with the appropriate theological adaptations.[13]

2. *The Adoption of Christianity by the Ancient Assyro-Babylonians of Mesopotamia*

It is not so easy a task to trace the origins and early history of the adoption and spread of the Christian faith among the Assyrians; the primary sources are few and written sources are of a much later date. However, the oral tradition is solid and without question, in this regard. Generally, the opinion of scholars is divided into two categories. The first opinion, since the appearance of F. C. Burkitt's *Early Eastern Christianity* in 1904, proposes that "... Jews must have played a substantial role in the Christianization of a city like Edessa and more generally in the areas east of Antioch where Syriac was spoken, beside Greek or otherwise."[14] Some of these scholars propose that the Syriac-speaking Christians were evangelized by missionaries from Jerusalem-Palestine itself.[15]

The other scholarly opinion looks toward Antioch as the origin of its own evangelization. These scholars: "... assume that the Christian belief reached Mesopotamia and neighbouring areas inside and outside the Roman Empire alongside the main trade routes to the east which passed by the Syrian metropolis Antioch. More or less in conformity with this view, they consider the earliest Syriac-speaking[16] Churches to be deeply influenced by the strongly Hellenized Church of Antioch."[17]

Most probably, however, the profusion of Christianity in Mesopotamia in the late first to early second century AD also brought about the evangelization of the Semitic peoples of Adiabene (modern-day Erbil).[18] The message of the Gospel also spread to the Syriac-speaking inhabitants of Edessa[19] through the preaching of Mar Addai, one of the Seventy-Two

---

[13] Cf. Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity," *VC* 51 (1997) 84-85.

[14] Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions," 72.

[15] Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions," 72.

[16] The use of the term 'Syriac' in this context and throughout this paper is simply for conventional and scholarly purposes, and does not at all purport to define the peoples using this ancient language as their mother tongue, i.e. the Assyrians, Chaldeans, etc.

[17] Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions," 73.

[18] Cf. J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq* (CSCO 310 / Subs. 36, Louvain 1970) 41-43.

[19] With regard to the establishment of Christianity in Edessa and the issue of the 'Abgar tradition' see: S. P. Brock, "Eusebius and Syriac Christianity," in H. A. Attridge & G. Hata (editors), *Eusebius, Christianity and Judaism* (Detroit 1992) 212-234. According to J. B. Segal, the establishment of Christianity in Edessa took place in two phases: first, from Nisibis

apostles of the Lord (held by the tradition of the Assyrian Church of the East to have been a disciple of St. Thomas, one of the Twelve) and from there to Nisibis and to the Persian capital Seleucia-Ctesiphon through the preaching of Mar Mari, the disciple of Addai by the late first century AD.[20] At that time, Edessa was the stronghold of the Syriac tongue and of Semitic culture.[21]

Other scholars, however, assert that the evangelization of the Churches of Mesopotamia and Persia was actually effected by missionaries, not from Edessa, but rather from Antioch itself. This also paved the way for the Antiochene influence on the liturgy, or more correctly *liturgies*, of the Syriac-speaking Christian East on the frontier of the Roman Empire.[22] One of the main witnesses of this position is the *Letter of the Western Fathers* given to the bishops of the Church of the East through the agency of Mar Mārūthā of Maipherqat (modern-day Mayfarqin), which allowed the bishops of the Church within the Persian Empire to elect and install their own primate at Seleucia-Ctesiphon. In addition, we read in the synodical tradition of the Assyrian Church of the East of the involvement of the 'western fathers' in matters of confirming the primacy of the Bishop-Catholicos of Seleucia-Ctesiphon in relation to the other bishops of the East; this may be seen particularly in the cases of the catholicoi Mar Pāpā, Mar Isaac, Mar

---

and the East in the first century AD, and then from Christian Antioch in the West in the late second century; J. B. Segal, "When did Christianity Come to Edessa?" in B. C. Bloomfield (editor), *Middle East Studies and Libraries* (London 1980) 179-191.

[20] Cf. J.-M. Fiey, *Histoire de l'Église en Iraq*, 41-44; Macomber, "The Vicissitudes of the Patriarchate of Seleucia-Ctesiphon from the Beginning to the Present Day," *Diakonia* 9 (1974) 35-55; J. M. Kochuparampil, *The Mystery of the Eucharist. Syriac Critical Text, Translation and Studies of the Chapter 'On the Mysteries of the Body and Blood' from The Causes of the Seven Mysteries of the Church by Patriarch Timothy II (1318-1332)*, unpublished doctoral dissertation, PIO, (Rome 2000) 84. See the *vita* of Mari in: J.-B. Abbeloos (Latin translation with Syriac text), *Acta Sancti Maris Assyriae, Babyloniae ac Persidis saeculo I° Apostoli*, Leipzig 1885. For the English translation, see A. Harrak (English translation and introduction), *The Acts of Mār Māri the Apostle* (Writings from the Greco-Roman World 11) Atlanta 2005.

[21] In speaking about the Syriac-speaking Christians of Edessa, I.-H. Dalmais states: "... qui semblent avoir reçut très tôt leur physionomie caractéristique dans l'Église d'Edesse, puissant foyer intellectuel et spirituel de langue syriaque et de culture sémitique;" I.-H. Dalmais, *Les Liturgies d'Orient* (Paris 1980) 46.

[22] L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origin and Evolution. A Study of the Latin Liturgy up to the Time of Charlemagne*, fourth English edition, M. L. McClure, English translation (London 1912) 69. With regard to the influence of Antioch on the Syriac-East, L. Duchesne notes that "it is somewhat difficult to differentiate here between Edessa and Seleucia-Ctesiphon." Antiochene influence on the liturgy of Constantinople can also be traced to the fact that the first bishops of the royal city, up to and including the period that Nestorius remained as archbishop there (428-431), were all of Antiochene origin. It is this important fact that leads L. Duchesne to conclude that the Constantinopolitan liturgy "reproduces all essential features of the Syrian liturgy;" see Duchesne, *Christian Worship*, 71.

Yahb'ālāhā and Mar Dādīšō.'[23] However, what can be said with any degree of certainty guaranteed by documentary evidence is that Christianity was established in the independent kingdom of Edessa no later than the late-second century of the Christian era.

3. *Ss. Addai & Mari the Apostles of the East — the Apostolic Pair as 'Ecclesial Identifiers'*

In the liturgical tradition of the Church of the East, from time immemorial, the founding apostles of the East are professed to be Mar Addai & Mar Mari, along with St. Thomas one of the Twelve — these are known as the "Disciplers of the East." Being disciples of our Lord from the company of the Seventy-Two (see Luke 10:1, 17), the two are always paired together in the ecclesial memory and liturgical praxis of the Church of the East.

The historical sources substantiating the historicity of these two apostles of Mesopotamia of a salient nature are numerous; we shall look at but a few of them. According to the witness of the *Chronicle of Seert*, we see that Mani the founder and prophet of Manicheanism had named a few of his own disciples after Thomas, Addai and Mari.[24] In the *Doctrina Addaei* (the 'Teaching of Addai'),[25] we have the oral tradition of the apostolic work of Addai at Edessa recounted in written form. Similarly, the *Acta Sancti Maris*[26] traces the missionary activity of Mari the disciple of Addai at Edessa, Nisibis, Arbel (modern-day Erbil) and finally Seleucia-Ctesiphon — the primatial see of the Church of the East.

In his *Book of the Bee*, Šlemōn the metropolitan of Prāth Maišān (modern-day Basrah) gives the biographies of both these apostles in Chapter 48 of his treatise ('On the missions of the apostles, and concerning the places of each and every one of them, and concerning their deaths'):

> Addai was from [the city of] Panis, and he preached at Edessa and in Mesopotamia in the days of King Abgar. He built churches at Edessa, and after Ab-

[23] Cf. J.-B. Chabot, editor and French translation, *Synodicon Orientale, ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902; reprinted Piscataway, New Jersey 2010) 18ff Syriac text/ 253ff French translation.

[24] See A. Scher (editor & French translation), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, Part I/1 (PO 17 [4.3], Paris 1908) 227. For a recent study of the historical context of the *Chronicle*, see: P. Wood, *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford 2013.

[25] See the original Syriac text in: G. Phillips, *The Doctrine of Addai, the Apostle. Now first edited in a complete form in the original Syriac, with an English translation and notes*, London 1876.

[26] J.-B. Abbeloos, "Acta Sancti Maris," *AB* 4 (1885) 43-138. See the fresh English translation with notes in: A. Harrak, *The Acts of Mār Māri the Apostle*.

gar died he was killed by Herod the son of Abgar close to the citadel of Ageel. His body was later taken and they took him to Rome, and there are those who say that [his body] was placed in Edessa.[27]

Šlemōn of Basrah then mentions Aggai in succession to Addai (a disciple of Addai himself), followed by Taddai (Thaddaeus), who followed Aggai and who was also martyred at the hands of 'Herod' the son of King Abgar. Interestingly, no mention is made concerning Mari in this chain of succession. He is mentioned, however, a bit later in Chapter 51 immediately after Addai in the list of catholicoi of the East who succeeded the apostles Addai & Mari. Šlemōn of Basrah mentions at this point that Mari was buried at Dayr Qunni (90 kilometers south of modern-day Baghdad), which is in line with the long-standing tradition of the *vita* of Mar Mari.[28]

According to the canonical tradition of the Assyrian Church of the East, the *Nomocanon* of Mar 'Abdīšō' of Nisibis (Book 2, Section 9, Chapter 1) reiterates the importance and foundational role of the apostles Addai and Mari for the Church of Mesopotamia. Concerning the primatial see established by Mari he states:

> The fifth of the sees is Babylon, the same which is in Seleucia-Ctesiphon. Its throne was established because of the number of the three Apostles who were the disciplers of its dominion, Thomas, I say, of the Indians and Chinese; and Bartholomew, who was Nathaniel, of the Arameans; and Addai of the Seventy, the teacher of Aggai and Mari, and of Mesopotamia, I say, and all Persia.[29]

The tradition embodied in the *Acts of Mar Mari the Apostle* indicates that after a great many people of Mesopotamia (i.e. Upper Syria) were evangelized by the apostle Addai (found in the *Doctrina Addaei*) who labored in Edessa, the peoples of the territories surrounding Assyria and Babylon (from which the author of the *Acts* hailed) were evangelized by Mari.[30] The

---

[27] See the Syriac text in: E. A. W. Budge (editor & English translation), *The Book of the Bee* (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series II/1: Oxford 1886) 123. The translation is that of the present author.

[28] Budge, *Book of the Bee*, 131. See also: Harrak, *The Acts of Mār Māri the Apostle*, 77.

[29] See M. J. Birnie (English translation), *The Nomocanon of Mar Abdisho of Nisibis in English*, pro manuscripta (Seattle, no date) 130. Mar 'Abdīšō' names the patriarchate of Seleucia-Ctesiphon as 'Babylon,' noting that the pentarchy was set up according to the five great cities of the ancient world. Babylon, he goes on to say "... is a metropolis, indeed the mother of cities, and therefore was the head of the kingdom of the Assyrians, as the first-born of the prophets made known," in reference to Genesis 10:10-11. The name of St. Mari is not mentioned, however, in the other major canonical collection of the Church of the East known as the *Synodicon Orientale*.

[30] Harrak, *The Acts of Mār Māri the Apostle*, 11.

evangelistic footsteps of Mar Mari are traced by the author of the *Acts* as he leaves Edessa, and heads to Nisibis, Arzon, Qardu, Beth Zabdai, Betha 'Arabaye, Arbel and Athor (i.e. Adiabene), following the River Tigris all the way down to Seleucia near Ctesiphon.[31] The evangelistic enterprise of the apostle-saint, therefore, takes on a cultural significance as well, as we see clearly in the *Acts*. The history of the Christianization of the ancient people of Mesopotamia and of the Assyria-Babylonia of Strabo's day is outlined in the history of the same apostle-saint who is both an ecclesiastical and cultural identifier of the Church of the East.

4. *Addai & Mari as an 'Eucharistic Identifier' — An Historical Excursus*

The rite of the Church of the East is markedly Semitic in its underlying character, and its adherents — the so-called 'Nestorians — "... have preserved a number of Jewish liturgical traditions that elsewhere have fallen into oblivion."[32] The only literary relic of the ancient form and elements of the Church of the East rite is the anaphora attributed to SS. Addai & Mari, 'who discipled the East,' styled alternately the 'Anaphora of the Apostles.'[33] This attribution seems to link two localities rather than two personages. Addai is believed to have taught at Edessa as we saw, at whose hands she received Christianity, and Mari was sent by him to preach the Gospel deep into the confines of the Persia Empire, namely at the twin royal cities of Seleucia-Ctesiphon. This anaphora betrays its Semitic character and un-

[31] Harrak, *The Acts of Mār Māri the Apostle*, 17-43. In the *Geographica* XVI of Strabo (c. 25 AD), we read this concerning the description of the Assyrian territory at the time: "The country of the Assyrians borders on Persis and Susiana. This name is given to Babylonia and to much of the country all round, which latter, in part, is also called Aturia, in which are Ninus, Apolloniatis, the Elymaei, the Paraetacae, the Chalonitis in the neighbourhood of Mt. Zagrus, the plains in the neighbourhood of Ninus, and also Dolomenê and Calachenê and Chazenê and Adiabenê, and the tribes of Mesopotamia in the neighbourhood of the Gordyaeans, and the Mygdonians in the neighbourhood of Nisibis, as far as the Zeugma of the Euphrates, as also much of the country on the far side of the Euphrates, which is occupied by Arabians, and those people who in a special sense of the term are called by the men of to-day Syrians, who extend as far as the Cilicians and the Phoenicians and the Judaeans and the sea that is opposite the Aegyptian Sea and the Gulf of Issus." See Strabo, *The Geography*, H. L. Jones (English translation), (Loeb Classical Library 241, Harvard 1932) VII, 239.

[32] Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions," 88.

[33] For a history of the controversy surrounding the anaphora of Addai & Mari see: R. J. Galvin, "Addai and Mari Revisited: The State of the Question," *Dunwoodie Review* 10 (1970) 3-31; cf. A. Bouley, *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21, Washington D.C. 1981) 240-241.

doubtedly was originally composed in Aramaic or Syriac.[34] It may justly be considered *the* anaphora of the Christians of Edessa — which included Jewish converts who conversed in the Syriac tongue.[35]

Another important aspect of Addai & Mari is the affinity to its twin-anaphora, the Maronite 'Third Anaphora of Peter the Apostle,' commonly referred to as *Šarrar* on account of its *incipit*.[36] The other common epithet of Addai & Mari is 'the Anaphora of the (Blessed) Apostles' (ܩܘܕܫܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ ܛܘ̈ܒܢܐ), referred to as such in the earlier manuscripts of both *Šarrar* and Addai & Mari.[37] The separation of these two twin-anaphorae (most likely stemming from one and the same source, if not the same text!) probably took place as a direct result of the Council of Ephesus (431 AD) — the decisive turning point for the Syriac-speaking Churches. In fact, A. Gelston has opined that the common core of these two anaphorae is representative of Aramaic-Speaking Christianity before the Ephesene council, and that the original title was indeed, simply, the 'Anaphora of the Apostles.'[38]

The fathers of the Church of the East who were both instructors at and alumni of the famed School of Nisibis would not only have observed this ancient anaphora with great diligence, but the results of the Ephesene Council would have provided the theological catalyst to appropriate the anaphora alongside theological divides. The so-called 'Nestorians' (for our purposes, the fathers of the Church of the East) referred to the anaphora not so much in terms of the Twelve Apostles, but in terms which would

[34] Kochuparampil, *Mystery of the Eucharist*, 85; B. Spinks, "The Quest for the 'Original Form' of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari," in Idem, *Prayers from the East* (Washington D.C. 1993) 1-19. Cf. W. F. Macomber, "The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles," in N. Garsoïan, T. Mathews & R. W. Thompson (eds.), *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks Symposium 10, Washington D.C. 1982) 73-78. According to William Macomber, this anaphora was composed sometime in the third or early-fourth centuries before the outbreak of the Trinitarian controversy which convoked the second ecumenical council in 381. See also R. Murray, "The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity," in N. Garsoïan, T. Mathews & R. W. Thompson (eds.), *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks Papers 1980, Washington D.C. 1982) 3-16.

[35] Cf. P. Vazheeparampil, "The Anaphoral Celebration in the Letter of Catholicos Iso Yahb I (581-595)," *OKS* 44 (1995) 309.

[36] For more on the relationship between these two anaphorae see: B. Spinks, *Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles: A Text for Students* (Grove Liturgical Studies 24, Nottingham 1980) 14-23. See also: W. F. Macomber, "The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles," *OCP* 37 (1971) 55-84. According to Macomber, the Sanctus and epiclesis of the two versions of the anaphora are almost identical and, therefore, antedate the synod of Isaac in 410 which stabilizes the uniformity of the rite of Persia with that of the 'West.'

[37] Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions," 79.

[38] A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992) 22-23.

act as a clear and unequivocal identifier — the apostolic pair Mar Addai & Mar Mari. Practically all subsequent titles of the anaphora came to be stated in the liturgical formularies as "The Anaphora of the Blessed Apostles Mar Addai & Mar Mari, who discipled the East" (ܩܘܕܫܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ ܛܘܒܢ̈ܐ ܡܪܝ، ܐܕܝ، ܘܡܪܝ، ܡܪܝ، ܡܠܡܕ̈ܢܐ ܕܡܕܢܚܐ). Who better to be the standard-bearers of the Persian Church's theological position vis-à-vis Ephesus than the founding apostles Addai & Mari? In turn, the Chalcedonian Syriac-speakers who eventually fled Antioch and took refuge in the mountains of Lebanon, our Maronite brethren, began to refer to this ancient anaphora as that of 'St. Peter' the chief of the apostles. After all, in the tradition of the Church universal, Peter was believed to have sojourned in Antioch for seven years before his martyrdom in 64/67 AD, and this would give the Chalcedonian Syriac-speakers of Antioch the theological and ecclesiastical legitimacy for not only adhering to a strictly diaphysite/Chalcedonian orthodoxy but for having left their ecclesial home — Antioch. Although it is not the scope of this presentation to delineate the scholarly opinion concerning the development of this anaphora throughout its history,[39] suffice it to say that the Eucharistic prayer of Addai & Mari (the oldest in use today in all of Christendom!) is a living theological and cultural identifier for that Church which developed outside of the *limes* of the Roman Empire (that is, within the *limes* of the Persian Empire), namely, the Church of the East.

---

[39] According to such scholars as G. Dix, the Anaphora of Addai & Mari should be assigned a date of the late second or early third century. In fact, he dates both the anaphora contained in Hippolytus' *Traditio Apostolica* and that of Addai & Mari to shortly after 200 AD. Dix is of the opinion that Addai & Mari is "obviously more archaic in form and feeling that that of Hippolytus, which is thoroughly Hellenistic;" see T. Mannooramparampil, "The Origin and Development of the Syro-Malabar Qurbana," in T. Vellilamthadam, et al. (editors), *Ecclesial Identity of the Thomas Christians* (Oriental Institute of Religious Studies India 87, Kottayam 1985) 192. B. Botte is of the opinion that it originated in the third century, and F. Probst opines that this anaphora must have been known to Ephrem the Syrian, whose writings seem to indicate "reminiscences" of this liturgy. In any case, the general opinion of scholars is that the anaphora of Addai & Mari should be dated at least to the second century AD, and they equally notice the similarities in structure of this eucharistic prayer to the *Didache*; T. Mannooramparampil, "Origin of the Qurbana," 193. However, still other scholars argue for a later date of the anaphora's composition. A. Raes seems to hold that the anaphora was composed sometime in the fifth century, agreeing with the thesis of B. Botte that the epiclesis did not form part of the *Urtext* of the anaphora and that the Institution Narrative was actually missing and formerly existed in the prayer; see Cf. A. Raes, *An Explanation of the Syro-Malabarese Holy Mass* (Changanacherry 1957) 33 and *passim*. On a different note, B. Jones argues that three extant anaphorae of the Assyrian Church are none other than different versions of the anaphora of Nestorius; see B. H. Jones, "The History of the Nestorian Liturgies," *Anglican Theological Review* 46 (1964) 168-169.

5. *Ss. Addai & Mari as 'Liturgical Identifiers' of the Church of the East*

The names of Mar Addai & Mar Mari permeate not only the historical, canonical and cultural spirit of the Church of the East, but are particularly celebrated and observed in the liturgy of this Church. The principle of *lex orandi statuat legem credendi* is clearly operative with regard to the Eucharistic prayer of these twin apostles of the East. This is seen in the title of the anaphora ascribed to these two founding apostles, as well as in the office for the baking of the Eucharistic bread. When the priest signs the dough to be baked for the Eucharistic consecration, he prays thus while signing the dough with the Holy Leaven: "This dough is signed and consecrated with the ancient and holy leaven of our Lord Jesus Christ, which was given and handed down from our holy fathers Mar Addai, Mar Mari and Mar Thomas the apostles, who discipled (this) Eastern region; in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit."[40]

Interestingly, however, the two saints are commemorated separately in the sanctoral cycle of the Church of the East: Mar Addai on the Fifth Sunday of the Resurrection, and Mar Mari on the Second Friday of Summer. Naturally, the primacy is given to Mar Addai who was the founding apostle of the Christian faith at Edessa — the foundational antecedent of the Church of the East. Their position in the liturgical tradition of the Assyrian Church, therefore, is indispensable, for they are considered *liturgical identifiers* of this tradition, bar none. In fact, in the prayers just cited (and many others in the breviary), they are even named before St. Thomas the Apostle, who is generally credited with having sent them to Edessa in the first place! The reason could possibly be that in the early history of Edessene Christianity, it was the tomb of these two apostles that was closest to the memory and living tradition of the people who accepted their preaching — Mar Addai being buried in the church which he had built at Edessa and Mar Mari at Dayr Qunni, near Seleucia-Ctesiphon. St. Thomas, meanwhile, was buried in the southern coast of India and was quite a ways away. Later of course, according to tradition, the body of St. Thomas was brought back to Edessa by merchants from Syria (Mesopotamia) travelling to the land of the Mali sometime in 230-250 AD; hence, the commemoration of St. Thomas on July 3 — the day his relics reached Edessa. The late fourth-century Iberian pilgrim-nun Egeria claims to have

---

[40] For the Syriac text, see: J. E. Y. Kelaita (editor), *The Liturgy of the Church of the East* (Mosul 1928) 162. For further discussion on the use of the Malkā, or Holy Leaven, see my article: Mar Awa Royel, "The Sacrament of the Holy Leaven (Malkā) in the Assyrian Church of the East," in C. Giraudo, *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai & Mari*, 363-386.

seen those very relics at Edessa, shown to her by the none other than the bishop of the city.[41]

6. *Ecumenical Perspectives*

The importance of the names 'Mar Addai & Mar Mari' for the Church of the East goes beyond the simplicity of nomenclature. As demonstrated above, they are indispensable and extremely important ecclesial, liturgical and also cultural identifiers of the Assyrian Church of the East, the tradition of which is shared in common with the Chaldean and Syro-Malabar Catholic Churches. The names of these two apostles from the blessed band of the Seventy-Two connect cities and traditions — both of a foundational nature for the Church of the East. The memory of these two apostle-saints and in particular the anaphora which bears their name was observed two years ago by the joint efforts of the Pontifical Oriental Institute and the Pontifical Gregorian University in honor of the tenth anniversary of the Roman document promulgated on October 26, 2001 by the late Pope John Paul II of blessed memory,[42] which involved the collaboration of not less than three Roman dicasteries — namely, the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, the Congregation for the Doctrine of the Faith (headed by the then-Cardinal Prefect Joseph Ratzinger, now Pope Emeritus Benedict XVI) and the Congregation for the Oriental Churches.[43]

For its part, the Roman document, titled *Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, recognized the validity of the ancient anaphora of Ss. Addai & Mari notwithstanding the fact that it does not contain an Institution Narrative *ad litteram*, but it does so by means of a *quasi-embolism*. This document was then formally communicated to the patriarchs of both tradi-

---

[41] J. Wilkinson (editor and English translation), *Egeria's Travels. Newly Translated with Supporting Documents and Notes* (Warminster, England 1999) 132. It is noted in the famed *Chronicle of Edessa* (also referred to as the *Chronica Minora*) that the relics of St. Thomas were translated into his own large church in August of 394. Previously, the relics of the apostle had rested in the martyrium which Egeria had visited.

[42] Published in the *L'Osservatore Romano*, October 26, 2001, 7.

[43] The document was approved by the Congregation for the Doctrine of the Faith on January 17, 2001, but was not actually promulgated until October 26 of the same year. For a most-informative article on the background of this document and its theological import, see: R. F. Taft, "Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East, Promulgated on 26 October 2001," in *Bulletin of the Centro Pro Unione* 63 (Spring, 2002) 15-26; cf. R. F. Taft, "The 2001 Vatican Addai and Mari Decision in Retrospect: Reflections of a Protagonist," in C. Giraudo (editor), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai & Mari*, 317-334.

tions (namely His Holiness Mar Dinkha IV, Catholicos-Patriarch of the Assyrians and the late His Beatitude Mar Raphaël I Bidawid, Patriarch of the Chaldeans) in a letter from Cardinal Walter Kasper, the then-Cardinal President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, dated July 20, 2001.

According to Cardinal Kasper, subsequent to the meetings of the 'Joint Committee for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East' which began to discuss the matter of the sacraments of both Churches, a request was made to consider the pastoral issue of admission to the Eucharist by faithful of both the Assyrian Church of the East and the Chaldean Catholic Church in cases of special pastoral need. Since the groundwork was already prepared with the 1994 *Common Christological Declaration*, signed by both Pope John Paul II and Catholicos-Patriarch Mar Dinkha IV, the dialogue now began to look more practically at the issue of a mutual recognition of each Church's sacraments and sacramental practices. The impetus was the concrete pastoral context experienced in the daily life of both Churches; Cardinal Kasper proposed: "Indeed, a real pastoral necessity exists in several regions, where faithful of the Chaldean Church and of the Assyrian Church of the East cannot approach a minister of their own Church to receive the sacraments."[44] This pastoral necessity was prompted by the wave of immigration from the historical homeland of these Churches to the diaspora, which already began in 1991 with the first military intervention in Iraq by western coalition forces, including but not limited to the United States, Canada, Europe and Australia.[45] Today, some 22 years after the fact, the great majority of adherents of both the Assyrian Church of the East and the Chaldean Catholic Church live in the diaspora, which begs the issue of the increasingly difficult task of preserving the presence and existence of their particular faith in the historical homeland.

The *Guidelines for Admission to the Eucharist* carried both a theological and pastoral significance. With regard to the former, it was a big step taken by the Roman Catholic Church that re-examined (dare I say 're-defined') its very understanding of Eucharistic consecration. The classical understanding of the Institution Narrative (the *Verba Domini*) as being the consecratory principle of the anaphora was replaced with the understand-

---

[44] Walter Cardinal Kasper, Letter to His Holiness Khananya Mar Dinkha IV, Catholicos-Patriarch of the Assyrian Church of the East, 20 July 2001.

[45] This first military intervention in Iraq was known as the First Gulf War, code-named 'Operation Desert Storm,' lasting from August 2, 1990 to February 28, 1991. The second intervention backed by coalition forces was known as the Iraq War of 2003, code-named 'Operation Iraqi Freedom,' which lasted from March 19 to May 1, 2003.

ing of the *entire* anaphora taken as an *integral whole* as being consecratory of the Eucharistic elements of Bread and Wine into the Body and Blood of Christ. Cardinal Kasper summarized the 'theological problem' from the Catholic side in this manner:

> The principal issue for the Catholic Church in agreeing [to] this request, related to the question of the validity of [the] Eucharist celebrated with the Anaphora of Addai and Mari, one of the three Anaphoras traditionally used by the Assyrian Church of the East. The Anaphora of Addai and Mari is notable because, from time immemorial, it has been used without a recitation of the Institution Narrative. As the Catholic Church considers the words of the Eucharistic Institution a constitutive and therefore indispensable part of the Anaphora or Eucharistic Prayer, a long and careful study was undertaken of the Anaphora of Addai and Mari, from a historical, liturgical and theological perspective, at the end of which the *Congregation for the Doctrine of Faith* on January 17th, 2001 concluded that this Anaphora can be considered valid. H.H. Pope John Paul II has approved this decision.[46]

This theological shift and understanding of Eucharistic consecration still continues to be reviewed, examined and studied in Roman Catholic theological circles; of course, this is the nature of the lengthy process of *reception* in the Church. Let us remember that it was the ancient (and unassuming) anaphora of Ss. Addai & Mari that was the impetus and catalyst for this important development in Western Eucharistic theology. In this regard, the ecumenical import of the Roman document recognizing its validity cannot be overstated, and is certainly — I would propose — a direct fruit of the *Common Christological Declaration* of 1994, signed between the Assyrian Church of the East and the Roman Catholic Church.

However, the valid question posed at this juncture could be stated thus: If the anaphora of Addai and Mari is recognized as being completely valid notwithstanding the fact that it does not contain an Institution Narrative, would it not be opportune and fitting to invite the sister Chaldean and Syro-Malabar Catholic Churches to restore the Eucharistic Prayer of Mar Addai and Mar Mari used by them to its original text? Does not the history of the Church clearly indicate that both these Churches celebrated this ancient anaphora in the spirit and liturgical practice of their forefathers from time immemorial prior to their union with the see of Rome?[47] Would

---

[46] Ibid.

[47] Cf. P. Pallath, "The Vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari Among the St. Thomas Christians of the Syro-Malabar Church," in C. Giraudo (editor), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai & Mari*, 183 and 187. With regard to the initial reforms of the Chaldeans subsequent to their union with the see of Rome, see: G. Beltrami, *La Chiesa caldea nel secolo dell'Unione* (Rome 1933) 140-145.

it not be in keeping with the spirit of the *Guidelines* that, in light of an ongoing and genuine dialogue amongst our Churches, such a move by these two *sui juris* Churches to go back to the *textus receptus* of this most ancient anaphora as found in the historical liturgical formularies and as it is still preserved and celebrated by the Assyrian Church of the East without change is warranted and indeed requisite for a true rapprochement?[48] These are questions posed to the respective hierarchies of both the Chaldean and Syro-Malabar Churches which must be taken seriously into consideration and reflected upon within a synodal context, especially in regards to their ramifications for the ecumenical discourse with the Assyrian Church of the East.

The afore-mentioned is logical and valid in light of the many Roman documents on the liturgy promulgated in order to encourage the Eastern Catholic Churches to rediscover and recover their ancient liturgical patrimony, particularly in light of the long-standing witness of the non-Catholic Eastern Churches. Already in course of the Second Vatican Council, the decree *Orientalium Ecclesiarum* ('Decree on the Catholic Churches of the Eastern Rite') promulgated by the late Pope Paul VI explicitly on November 21, 1964, emphatically calls the Eastern Catholic Churches to be faithful to their ancient patrimonies: "The Eastern Churches in communion with the Apostolic See of Rome have a special duty of promoting the unity of all Christians, especially Eastern Christians, in accordance with the principles of the decree, 'About Ecumenism,' of this Sacred Council, by prayer in the first place, and by the example of their lives, *by religious fidelity to the ancient Eastern traditions*, by a greater knowledge of each other, by collaboration and a brotherly regard for objects and feelings."[49]

---

[48] In its Holy Synod meeting of January 2010 (in Thrissur, Kerala, India), the Assyrian Church of the East repealed a former decision of 1978 that had allowed priests who were used to reciting the Words of Institution in the anaphora of Addai and Mari to continue to do so. Naturally, this older generation of priests was used to utilizing the Chaldean missals, especially the 1901 Mosul edition, as was the case with the use of the Chaldean Hudra of 1886 by the Assyrian clergy until the Assyrian edition came out in 1960-62. However, the standard and homogenously-utilized missal for the Assyrians is the 1928 edition of Kelaita, which indeed preserves the 'received text' of the anaphora of Addai and Mari. The present 'reformed' Chaldean liturgy continues to retain the inserted Institution Narrative, and has attempted to 'correct' grammatical and structural 'errors' in this ancient anaphora. Among these 'corrections' are the total deletion of the ancient diaconal exhortative litanies during and after the Pax, the re-wording of the Post-Sanctus silent prayer (*gehantha*), the insertion of the Institution Narrative right after the Intercessions and just before the Epiclesis and the Anamnesis. Such a reconstruction of this ancient anaphora, on whatever grounds, is unacceptable to the Assyrian Church of the East.

[49] Vatican Council II, *Decree on the Catholic Churches of the Eastern Rite* Orientalium Ecclesiarum (November 21, 1964) 24. Emphasis is that of the author. Cf. Congregation for

Further, the Congregation for the Oriental Churches in its *Instructions for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches* of 1996 to the Oriental Churches places great emphasis on the ecumenical aspects of the liturgy of the Eastern Catholic Churches and any reform effected by them. The *Instructions* states: "In every effort of liturgical renewal, therefore, the practice of the Orthodox brethren should be taken into account, knowing it, respecting it and distancing from it as little as possible so as not to increase the existing separation, but rather intensifying efforts in view of eventual adaptations, maturing and working together..." To date, the Assyrian Church of the East has yet to see such an ecumenical approach to liturgical renewal on the part of the Chaldean Catholic Church's hierarchy.[50]

Secondly, the *Guidelines* examined the multifarious needs of a pastoral nature which both the members of the Assyrian Church of the East and the Chaldean Catholic Church have found themselves in, and unfortunately continue to experience in the Middle East up to this very day. The continued wave of sectarian violence in that region of the world, particularly in Iraq, Syria and Egypt, accompanied by the emergence of an uncontrollable and destructive Islamic fundamentalism have proven detrimental to the fate of the faithful of both these Churches — and indeed for Christianity in the East as a whole. Kidnappings, beheadings, murder, violence and the destruction of Christian houses of worship continue to be the daily experience of the flock of Christ in the East. Indeed, their vocation has truly become one of *martyria* — a witness to the Gospel of Christ sealed with their lives and the blood of their necks. This witness is not detached from the Church's past, but confirms it in a parallel manner.

The anaphora of Mar Addai & Mar Mari continues to be an inseparable element of the Assyrian Church of the East's apostolic witness of yesteryear and that of today. It has served to be a symbol and 'identifier' of this Church's rich ecclesial, cultural and liturgical identity. What's more, it holds a prime place of importance for ecumenical and inter-Church considerations and relationships. In addition to the Assyrian Church of the East, two other Churches (in full communion with the see of Rome)—

---

the Eastern Churches, *Instructions for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches* (Kottayam 1996) 21.

[50] I refer to the reform of the Chaldean liturgy approved by the Chaldean Synod on November 12, 2005 and recognized by the Holy See on February 18, 2006; see the reformed text of the Anaphora of Addai & Mari at: http://www.kaldu.org/joomla/index.php/liturgy/the-reformed-chaldean-mass/550. One of the features of this reformed liturgy is that the anaphora is recited aloud by the priest, thus doing away with the ancient practice of the *disciplina arcani* in reference to the anaphora, which is still observed by the Assyrian Church of the East to this day.

namely the Chaldean and Syro-Malabar Catholic Churches — claim this anaphora in their liturgical life. Through the vicissitudes of history, however, a number of changes to the *textus receptus* of the anaphora have been effected by them. Our challenge today, especially in the face of the stark reality of the systematic persecution of Christianity in the Middle East, calls us all to rediscover the inestimable value of this most ancient Eucharistic Prayer. For the latter two Churches, the challenge entails a 'recovery' of the authentic patrimony of the Church of the East, and a further purging of all Latinisms that have crept into the ancient liturgy of the rite of the Church of the East observed by them. This is an indispensable requisite for a genuine and long-lasting *rapprochement* among them. This road is a difficult one indeed, albeit one that the Churches of Christ are called to make their own and to seriously work towards in order to bring to fulfillment and to concretely realize the Lord's desire for unity expressed in the high-priestly prayer of Christ Jesus, our great High-Priest and *Qurbana*.

SUMMARY

The ancient anaphora of the apostles Mar Addai & Mar Mari is the most precious apostolic relic of the Assyrian Church of the East. By means of its complex history and rich theological import, it acts as an ecclesial, cultural and liturgical identifier of this same Church. The theological import and beauty of this most ancient anaphora has already been studied in an ample fashion, and recently the PIO and the PUG have celebrated the 10th anniversary of the Roman Document *Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East* (26 October 2001) in October of 2011. This document is a breakthrough in both Eucharistic theology and in ecumenical relations in that, although the Eucharistic Prayer of Addai & Mari does not and never contained the *Verba Domini*, it is a valid anaphora and an ancient living witness to the faith and Eucharistic praxis of the apostles. These apostles, in particular Ss. Addai & Mari, are foundational for the Assyrian Church of the East. Their history is not simply theological, but their names act as 'identifiers' of the form of Christianity observed and believed by the Assyrian Church of the East. Their names connect important cities of the first evangelistic enterprise of the apostles of Christ, namely Ss. Addai & Mari of the Seventy-Two. This anaphora, handed down and faithfully kept by the Assyrian Church of the East, identifies the ancient peoples of this tradition — the Assyrians — and has acted as a liturgical and cultural identifier of this Church since its inception in the first century of the Christian era. Today, this anaphora also bears an ecumenical import which is presently and dynamically engaged in conversation with our Sister Churches. This ecumenical aspect carries pastoral issues as well, brought upon the adherents of this Church due to the present religious conflict in the Middle East. The Assyrian Church continues to see movement towards the diaspora, leaving the historic homelands of this faith community more and more vacant. This poses questions of pastoral needs and necessities which are addressed by the 2001 *Guidelines*, which in turn were prompted by this most ancient anaphora of Christendom still utilized to this very day — the 'Anaphora of the blessed Apostles Mar Addai & Mar Mari, who disciple the East.'

P.O. Box 577500
Modesto, CA 95367-7500
USA

Mar Awa Royel

Gabriele Winkler

A New Study of the Liturgy of James

After the more recent publication of several extensive studies on the Anaphora of Basil[1] the Liturgy of James has also attracted a good deal of renewed interest,[2] all the more so as theories had been circulating in the past of an alleged common origin of both liturgies.[3] It is well known that both Eucharistic Prayers show important congruencies, but no agreement

[1] Cf. A. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (*Jerusalemer Theologisches Forum* 7, Münster 2004); G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (Rome 2005); *eadem*, "Fragen zur zeitlichen Priorität der ägyptischen Textgestalt gegenüber den längeren Versionen der Basilius-Anaphora," in: *Acts of the First International Congress of the Society for Oriental Liturgies* [= *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III/4 (2007)], 243-273; *eadem*, "The Christology of the Anaphora of Basil in its Various Redactions, with Some Remarks Concerning the Authorship of Basil," in: B. D. Spinks (ed.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Christology, Trinity and Liturgical Theology* (Collegeville 2008), 112-126; *eadem*, "Unsolved Problems Concerning the Background and Significance of the Vocabulary of Praise in Some of the Oldest Eucharistic Prayers (Traditio Apostolica – Addai and Mari – Anaphora of Basil)," in: B. J. Groen – St. Hawkes Teeples – S. Alexopoulos (eds.), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008* (*Eastern Chr. Studies* 12, Löwen 2012), 135-172; *eadem*, "L'anamnèse dans les diverses versions de l'anaphore de St. Basile: leur liens avec le symbole d'Antioche et leur signification théologique," in: A. Lossky – M. Sodi (eds.), *"Faire mémoire": L'Anamnèse dans la Liturgie. Conférences Saint-Serge 2009* (*Monumenta Studia Instrumenta Liturgica*, Vatikan 2011), 149-161; *eadem*, "The Antiochene Synods and the Early Armenian Creeds Including the '*Rezeptionsgeschichte*' of the Synod of Antioch 341 in the Armenian Version of the Anaphora of Basil," *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III/3 (2006), 275-298; *eadem*, "Armenia's Liturgy at the Crossroads of Neighbouring Churches" (*Talk held at the Louvre in Connection with the Exhibition "Armenia Sacra," 26. März 2007*), *OCP* 74 (2008), 363-387.

[2] One of the most recent publication is: *Liturgia Ibero-Graeca sancti Iacobi. Editio – translatio – retroversio – commentarii. The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James published by Lili Khevsuriani – Mzekala Shanidze – Michael Kavtaria and Tinatin Tseradze. La Liturgie de Saint Jacques. Retroversion grecque et commentaires par Stéphane Verhelst* (*Jerusalemer Theol. Forum* 17, Münster 2011). For more details and an assesment of this publication see my remarks below. On the *Syriac* Sinai manuscripts cf. S. P. Brock, "The Syriac 'New Finds' at St. Catherine's Monastery, Sinai, and their Significance," *The Harp* 27 (2011), 39-52.

[3] Cf. J. R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin* (OCA 240, Rome 1992). Cf. Review in *OC* 78 (1994), 269-278.

had been reached on how these parallels, particularly in the Oratio post Sanctus, are to be interpreted.[4]

Given these significant parallels in the two anaphoras, it follows that the Liturgy of James cannot be properly understood without taking into account the Liturgy of Basil in its various redactions as well. Hence the new 2013 investigation of the versions of the Liturgy of James has integrated also the findings on the Anaphora of Basil.[5]

For this brief overview on the analysis of all the versions of the Liturgy of James only a few aspects were selected, namely questions arizing from the past editions of this important liturgy and the new findings regarding both Syriac texts, i.e. the shorter and longer redactions; the significance of the shorter Syriac text and its parallels with the Ethiopic and / or Armenian version; the problem with the edition of the 9th cent. roll *Vat. gr.* 2282 in Mercier's edition of the Greek text; the sources for the Armenian redaction; the recent Georgian edition of the Sinai-manuscripts; and some preliminary remarks on dating these sources; including a brief reference to the relationship between the versions of the Liturgy of James and of Basil, the commentary on which forms the major part of my new study.

In contrast to the monographs on the Anaphora of Basil published in 2004 and 2005, we have had no recent scholarly monographs on the various redactions of the Liturgy of James if we prescind from Khevsuriani's 2011 publication of the Georgian version[6] meant to supersede M. Tarchnišvili's 1950 edition of the longer and shorter versions (**georg Jm I + II**),[7] and S. Verhelst's studies of the liturgy of Jerusalem.[8]

I also suggest that we prescind for the moment from Verhelst's assumptions about the 11th cent. *Tbilisi codex A-86* as representing the oldest Georgian witness, and hence being older than the 9th-10th cent. *Sinai co-*

[4] Cf. G. Winkler, "Preliminary Observations About the Relationship Between the Liturgies of St. Basil and St. James," *OCP* 76 (2010), 5-55.

[5] Cf. G. Winkler, *Die Jakobus-Liturgie in ihren Überlieferungssträngen: Edition des Cod. arm 17 von Lyon, Übersetzung und Liturgievergleich"* (*Anaphorae Orientales* IV, *Anaphorae Armeniacae* 4, Rome 2013).

[6] Cf. Khevsuriani, *Liturgia Ibero-Graeca sancti Iacobi* (as in note 2).

[7] For the Georgian text with a Latin translation cf M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae antiquiores* (CSCO 122-123, *script. iber.* I/1, Louvain 1950); F. C. Conybeare – O. Wardrop, "The Georgian Version of the Liturgy of St. James," *ROC* 18 (1913), 396-420; 19 (1914), 155-173; A. Jacob, "Variantes italo-grecques et géorgiennes d'une prière de la 'Liturgie' de saint Jacques," *Mus* 78 (1965), 292-298.

[8] Cf. S. Verhelst, "La messe de Jérusalem. Bilan d'une recherche," *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 28 (1997), 236-270; *idem*, *Les traditions judéo-chrétiennes dans la liturgie de Jérusalem, specialement la Liturgie de saint Jacques frère de Dieu* (*Textes et études liturgiques / Studies in Liturgy* 18, Louvain 2003). For Verhelst's studies cf. G. Rouwhorst's critique in *VC* 62 (2008), 90-101.

dex 58[9] and the other 10th cent. Sinai-manuscripts, published by Lili Khevsuriani and Mzekala Shanidze, with their proposed redating of the final formation of the text to the 6-7th cent.[10]

Prior to the 2011 publication of Khevsuriani with Verhelst's commentary, common ground had been established through the endeavours of many scholars, among them C. Mercier, A. Baumstark, O. Heiming, and A. Raes, about the exsistence of basically two major groups of the Liturgy of James: (1) the Greek version, and generally dependent on it the Georgian translation, as forming the *younger* group; (2) the Syriac tradition, from which the Armenian and Ethiopic texts emerged, as representing the *older* version of the Liturgy of James. The established consense of basically two major groups, with the Syriac witness providing the older layer, has been confirmed in the new investigation of the Liturgy of James.

As is well known, most work was done so far on the Syriac transmission of the Liturgy of James by G. Khouri-Sarkis between 1959 to 1962, and more recently by B. Varghese with his general overviews of 2001 written for students, and of 2008.[11] But also the valuable study of the Syriac commentaries on the liturgy by S. Brock has to be singled out,[12] along with the informative introductions to the various editions of this liturgy, in particular in A. Rücker's 1913 publication of the Syriac text,[13] and certainly in the 1953 *prolegomena* to the Syriac versions, namely to the *longer* redaction published by O. Heiming (**syr Jm I**) and to the *shorter* version by A. Raes (**syr Jm II**).[14]

[9] Cf. Verhelst in Khevsuriani, *Liturgia Ibero-Graeca*, 288-293 (as in note 2).

[10] Cf. Khevsuriani, *Liturgia Ibero-Graeca*, 35 (as in note 2).

[11] Cf. G. Khouri-Sarkis in *OS* IV (1959), 385-448; V (1960), 1-32, 129-158, 363-384; VII (1962), 277-296; VIII (1963), 3-20; B. Varghese, *The Syriac Version of the Liturgy of James. A Brief History for Students* (Alcuin / *Grow Joint Liturgical Studies* 49, Cambridge 2001); *idem*, "The Anaphora of James and Jacob of Edessa," in: Bas ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day* (*Monographs of the Peshitta Institute Leiden* 18, Leiden / Boston 2008), 239-264; *idem*, *West-Syrian Liturgical Theology* (Aldershot Burlington 2004).

[12] Cf. S. P. Brock, "An Early Syriac Commentary on the Liturgy," *JTS* 37 (1986), 387-403. See, moreover, R. H. Connolly – H. W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George the Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kepha: Together with the Syriac Anaphora of James and a Document entitled the Book of Life. Texts and English Translations* (London / Oxford 1913).

[13] Cf. A. Rücker, *Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des Jaqôb(h) von Edessa* (*Liturgiegeschichtliche Quellen* 4, Münster 1923).

[14] Cf. critical edition (with Latin translation) of **syr Jm I**: O. Heiming, "Anaphora syriaca sancti Iacobi Fratris Domini," in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rome 1953), 105-177; summary on the mss used by Rücker and Heiming by Varghese, *The Syriac Version of the Liturgy of St. James*, 7-9; *idem*, "The Anaphora of Saint James and Jacob of Edessa," 243-245; for **syr Jm II** cf. A. Raes, "Anaphora syriaca minor sancti Iacobi Fratris Domini," in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rome 1953), 181-209.

I. *New findings regarding the investigation of* **syr Jm II**

It has become common practice to drop the evidence in **syr Jm II** from all investigations of the liturgy of James since A. Raes had unambiguously stated in the foreword to his edition that this shorter redaction is: (1) a recent abbreviation of the 13th century; (2) that it allegedly follows faithfully the longer version (**syr Jm I**) and hence provides nothing new: "... *anaphoram nostram utpote saeculo 13° redactam, esse recentem; deinde, eam nihil novi afferre, cum fidelissima sit decurtatio anaphorae maioris ....*"[15]

In my new study the expressions and the vocabulary of **syr Jm II** and **syr Jm I** were closely scrutinized and for the first time also compared to the vocabulary of the other versions, namely the Armenian text (**arm Jm**)[16] and the Ethiopic redaction (**eth Jm**),[17] including **gr Jm**.[18] From this detailed analysis it emerged that the short Syriac version (**syr Jm II**) does not follow always the longer Syriac version (**syr Jm I**), and is by no means just an abbreviation of the longer redaction (**syr Jm I**).

Even more important is the fact that the short Syriac version, while differing from the longer version (**syr Jm I**), is in agreement with the Armenian and / or Ethiopic versions (**arm Jm + eth Jm**). This observation of unexpected congruencies of the short version (**syr Jm II**) with the Armenian and Ethiopic texts, while deviating from the longer Syriac version (**syr Jm I**),[19] even suggested that at several places the shorter version may possibly reflect an older layer than the longer Syriac redaction. The most striking proof among a good many other passages is the incarnation-formula: **syr Jm II** still provides the 5th cent. expression (ܐܬ ܠܓܫܡ)[20] in contrast to **syr Jm I** with its neologism (ܐܬܒܣܪ) that dates from the 6th cent.[21]

Given the agreements between the short Syriac version (**syr Jm II**) and the Armenian and Ethiopic parallels, the short Syriac redaction should no longer be excluded from any further investigation of the Liturgy of James

---

[15] Cf. Raes, "Anaphora syriaca minor," 186 (as in note 14).

[16] First published by Catergian-Dashian in 1897, and now in my new study on the Liturgy of James (see below).

[17] This Ethiopian witness (**eth Jm**) has been preserved in the *Cod. aeth. 74* of the Paris *Bibl. Nat.*, fol. 90 col.d to fol. 96 col.c, published by S. Euringer (with German translation), "Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn," *OC* n.s. 4 (1915), 1-23.

[18] Cf. B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques. Edition critique du texte grec avec traduction latine* (*PO* 26, Paris 1946).

[19] Cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 555-569.

[20] For **syr Jm II** cf. Raes, "Anaphora Iacobi II," 194/195; see my commentary in: Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 286, 290-291, 384, 386, 388-391, 400, 567.

[21] For **syr Jm I** cf. Heiming, "Anaphora Iacobi I," 144/145; for **gr Jm** cf. Mercier (as in note 18), 200; see my commentary in: Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 286, 290-291, 384, 386, 388-391, 400, 567.

as allegedly just an insignificant abbreviation of the longer Syriac version, as was claimed in the past. For these new findings clearly suggest that the short Syriac version has to be considered an important witness given the Ethiopic and / or Armenian parallels.

II. *Desiderata concerning Mercier's edition of* **gr Jm**: *a new edition of Vat. gr.* 2282 *combined with a detailed comparison to* **syr Jm I** *in the commentary*[22]

Mercier's valuable overview of the various types of the Greek manuscripts remains a basic source of information, but questions arose with regard to the reliabilty of his critical edition of the manuscripts, in particular in regard to the oldest witness of **gr Jm**, the 9th cent. roll *Vat. gr.* 2282. In connection with their investigations of the *Opisthambonoi* Prayers S. Parenti, followed by R. Taft,[23] voiced considerable reservations concerning Mercier's incomplete references to the oldest Greek witness: *Vat. gr.* 2282:

> *The Opisthambonos Prayer and its title are both found in mss of* [**gr Jm**],
> *the oldest of which, the 9th c. roll* Vatican Gr. 2282,
> *has appended to* [**Jm**] *an anthology of Opisthambonoi*
> *that for some unfathomable reason Mercier not only omitted*
> *from his critical edition ...*
> *but even passed over without a mention in the apparatus.*
> *Fortunately, the prayers had been edited earlier by Cozza-Luzi*
> [in: *Novae patrum bibliothecae* X.2, 105-110].

These are not the only noteworthy observations with regard to the edition of the important 9th cent. *rotulus Vat. gr.* 2282. Investigating **gr Jm** in the context of the other versions, I noticed several conspicuous congruencies between **gr Jm** and **syr Jm I** *while they differed* at the same time from the other versions (**syr Jm II**, **arm Jm**, **eth Jm**). Hence it seems advisable to undertake a special monograph dedicated to a new edition of *Vat. gr.* 2282 including in the detailed commentary:

(1) next to Mercier's remarks about the roll *Vat. gr.* 2282 in his introduction, also the highly significant observations of O. Heiming in his *prolegomena* to his edition of **syr Jm I**[24];

(2) *the new findings* about remarkable congruencies in the vocabulary

---

[22] Cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 9-10, 29-30, 545-547 551.

[23] Cf. S. Parenti, "Testimoni sconosciuti di preghiere dell'ambone," *OCP* 62 (1996), 197-205, here: 205 note 30; cit. in: R.F. Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* (*A History of the Liturgy of St. John Chrysostom* VI, OCA 281, Rome 2008), 623 note 164.

[24] Cf. Heiming, "Anaphora Iacobi I."

between **syr Jm I** and **gr Jm**: as, for example, the Syriac background of the verb ἐπιφοιτάω at the epiclesis of **gr Jm** (+ **georg Jm II**)[25]; moreover, the intriguing grammatical construction of the Benedictus after the Sanctus in **gr Jm** (ὁ ἐλθὼν καὶ ἐρχόμενος) as in the Syriac witness[26]; the interpretation of the Sanctus as "*Theologia*" in **gr Jm** and **syr Jm I**[27]; the address at the Post Sanctus: "King *of eternity*" (τῶν αἰώνων) in both, **gr Jm** and **syr Jm I**[28]; the identical verb used for the description of the creation of man in the Oratio post Sanctus of **gr Jm** (ὁ ποιήσας ἀπὸ γῆς ἄνθρωπον) and **syr Jm I**: qui *fecisti*[29]; *likewise with regard to granting paradise,* **syr Jm I** has: "et *concessisti* ei ...," comparable to **gr Jm**: καὶ χαρισάμενος αὐτῳ ...[30]; in addition, the same formulation regarding the incarnation found in **syr Jm I** and **gr Jm**: κατελθών + σαρκωθείς[31]; moreover, **syr Jm I** and **gr Jm** also share the formulation of the fruits of the epiclesis: "*in remissionem peccatorum et in vitam aeternam*"[32]; etc. For other examples with detailed discussion I refer to my study: *Die Jakobus-Liturgie*.

III. *The Sources for the Armenian Text*

The Armenian version (**arm Jm**) was published for the first time in 1897 by the Mechitarists, Y. Gat'rčean and Y. Tašean (Catergian and Dashian)

---

[25] Cf. S.P. Brock, "Invocations to / for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches," in: R. Taft – G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome 2001), 377-406, here: 391-395, 399-400; Winkler, *Basilius-Anaphora* (as in **note 1**), 793, 800, 805-809; *eadem*, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 375-377, 471-472.

[26] Cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 510-511.

[27] For **syr Jm I** cf. Heiming, "Anaphora Iacobi I" (as in note 14), 142/143; for **gr Jm** cf. Mercier (as in note 18), 200; see my commentary in Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 230-231, 561.

[28] For **syr Jm I** cf. Heiming, "Anaphora Iacobi I" (as in note 14), 144/145; for **gr Jm** cf. Mercier, 200 (as in note 18); see my commentary in Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 242-243, 561-562.

[29] For **gr Jm** cf. Mercier, 200 (as in note 18); Heiming ("Anaphora Iacobi I," 144/145) translates the Syriac verb with "qui *formasti*"; yet "*fecisti*" is more precise. See my commentary in: Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 250-251. 255, 563.

[30] For **gr Jm** cf. Mercier, 200 (as in note 18); Heiming ("Anaphora Iacobi I," 144/145) translates the verb with "*donasti*," "*concessisti*" has to be given preference; see my commentary in Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 250-251, 253, 255, 563-564.

[31] For **gr Jm** cf. Mercier, 200 (as in note 18); for **syr Jm I** cf. Heiming, "Anaphora Iacobi I" (as in note 14), 144/145; see my commentary in Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 384, 386, 388-391, 400, 567.

[32] For **gr J** cf. Mercier, 206 (as in note 18); for **syr Jm I** cf. Heiming, "Anaphora Iacobi I" (as in note 14), 150/151-152/153.

in their monumental pioneering edition of several Armenian anaphoras.[33] This edition, important as it was, came nevertheless later under closer scrutiny for its problematic methodological presentation of the Armenian manuscripts.[34]

Between 1911 and 1930 Latin translations of several Armenian anaphoras of the Catergian – Dashian edition were then published in *Oriens Christianus*, among them the Liturgy of James translated by A. Baumstark, who also provided a comparison to the Greek and Syriac versions in his "adnotationes."[35] A. Baumstark came to the conclusion that **arm Jm** derived from a 6th cent. Syriac *Vorlage* model, and not from a Greek text. Moreover, Baumstark associated the text with the followers of Julianus of Halikarnassos,[36] and he noticed that the "Syriac *Vorlage* for the Armenian translation ... is a text *distinct from the known Jacobite Syriac text*."[37]

In the new study of the versions of the Liturgy of James I have provided an edition of the Armenian manuscript according to *cod. arm. 17* [A.D. 1314], fol. 129-141^{V}, with a German translation of the text (pp. 37-122), followed by a detailed commentary (pp. 123-586). The examination of the Armenian text offered no clues for an alleged monophysite background as A. Baumstark had hypothetically assumed.[38]

The detailed analysis of the Armenian Liturgy of James (**arm Jm**) led me to the conclusion that this Armenian version seemingly derives from an earlier version than **syr Jm I** as it also showed that the Armenian redaction often agrees with **syr Jm II** (and **eth Jm**).[39]

The unexpected and most striking observation concerned, however, the disvovery of the dependence of the Armenian version of the Liturgy of James (**arm Jm**) on the Armenian redaction Anaphora of Basil in its earliest form, namely **arm Bas I**.

The verbatim agreements of **arm Jm** with the Armenian version of

---

[33] Cf. Catergian – Dashian = Y. Gat'ršean, *Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc'. t'argmanut'iwnk' pataragac' yunac', asorwoc' ew latinac'woc' handerj k'nnut'eambk', naxagiteleōk' ew canōt'ut'eambk'* [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen, herausgegeben von* P.J. Dashian] (Vienna 1897), 435-450, introduction: 430-435. See detailed overview in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 2-7.

[34] Cf. Ch. Renoux, "L'anaphore arménienne de Saint Grégoire l'Illum[in]ateur" in: *Eucharistie d'Orient et Occident* II (*Lex Orandi* 47 [1979]), 83-108, here: 85 with note 5; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 2.

[35] Cf. A. Baumstark, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie," *OC* n.s. 7-8 (1918), 1-32.

[36] Cf. Baumstark, "Jakobusliturgie," 6-8.

[37] *Ibid.*, 6.

[38] *Ibid.*, 8.

[39] Cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 560-569.

the Anaphora of Basil were manifest throughout the entire liturgy: at the opening of the anaphora[40]; the praise of God by the highest ranks of the angels in the ante-Sanctus[41]; in the Oratio post Sanctus the verb used to express the creation of man: "hominem *creasti*" (**arm Bas I, arm Jm + syr Jm II**), in contrast to "hominem *fecisti*" (**syr Jm I, eth Jm, gr Jm + georg Jm**), and the granting of paradise: "*concessisti* (ei)" (**arm Bas I, arm Jm + syr Jm I**)[42]; with some variants also the formulation of the Institution Narrative[43]; the shape of the expression for the *parousia* at the end of the Anamnesis[44]; the conspicuous absence of any "oblatio" at the end of the anamnesis in both **arm Bas I** and **arm Jm**[45]; the admonition of the Deacon at the beginning of the "Sancta sanctis"-cycle[46] and at the Inclination prayer[47]; the adoption of the verb ἀναδείκνυμι at the introductory rubric to the "Sancta sanctis" proper[48]; the Armenian translation of the "Sancta sanctis"[49]; the verb used for the formulation regarding the saints at the thanksgiving after communion[50]; and also at the dismissal at the end of the liturgy.[51]

V. *Some Remarks About the Georgian Version and the hypothetical dates for the various versions of the Liturgy of James*

Not only the Syriac text has come down to us in a longer and shorter redaction (**syr Jm I + II**) but this is also the case with the Georgian translation. The shorter text was known already at the beginning of last century through K. Kekelidze's Russian translation of the 11th cent. *Tbilisi cod. georg. A-86*, rendered into English by F.C. Conybeare and O. Wardrope in 1913-1914.[52] More widely known is M. Tarchnišvili's 1950 edition and Latin translation of both: the longer and shorter version (**georg Jm I + II**) on the basis of the 10th cent. *cod. Graz georg.* 2058/4, and *Vat. Borg. Iber.* 7 of the 13th-14th cent.

---

40 *Ibid.*, 176-177, 182.
41 *Ibid.*, 199, 229-230.
42 *Ibid.*, 255-256.
43 *Ibid.*, 305-306, 309.
44 *Ibid.*, 325-326, 331-343.
45 *Ibid.*, 320, 349, 357.
46 *Ibid.*, 426, 429.
47 *Ibid.*, 435.
48 *Ibid.*, 452, 466-470.
49 *Ibid.*, 475-476.
50 *Ibid.*, 528, 531.
51 *Ibid.*, 536-537, and especially 543-545.
52 Cf. F.C. Conybeare - O. Wardrope, "The Georgian version of the Liturgy of St. James," *ROC* 18 (1913), 396-410, 19 (1914), 155-173.

While M. Tarchnišvili still presented the two Georgian versions separately in his 1950 publication,[53] Khevsuriani's 2011 edition of the 9th-10th cent. Sinai-manuscripts (including the later manuscripts of Tbilisi, Graz, and the Vatican) has for some unfathomable reason fused both versions into one text at the suggestion of S. Verhelst, who also provided the commentary and a Greek retrotranslation of the Georgian text.[54] For this purpose Verhelst selected the 11th cent. *cod. georg.* A-86 of Tbilisi as the basis for his Greek retrotranslation, whereas the Georgian editors considered the 9th-10th cent. Sinai-manuscript (*Sin. gr.* 58) as the paramount witness, choosing therefore *Sin. gr.* 58 as the basis for their edition. In this rather complicated presentation of the important Georgian evidence[55] no attempt was made to include a comparison to the other oriental versions, **syr Jm I**, **syr Jm II**, **arm Jm**, and **eth Jm**.

As was already mentioned above, Verhelst considered the 11th cent. *Tbilisi codex A-86* as the oldest Georgian witness, older even than the 9th-10th cent. *Sinai codex* 58[56] and the other 10th cent. Sinai-manuscripts, fourteen in all, published by Lili Khevsuriani and Mzekala Shanidze, who suggested that the final formation of the short text goes back to the 6th to 7th cent.[57]

That seems to be a rather early date if we remember that the other versions that do reflect the older layer of the tradition of the Liturgy of James, such as, for example, the Armenian text, dated already by A. Baumstark as having emerged from a 6th cent. Syriac *Vorlage*; and the Ethiopic redaction, also deriving from a Syriac text going back to some time before the 7th cent., as was suggested by A. Rücker, S. Euringer, and O. Heiming.[58]

Moreover, the early date suggested by S. Verhelst (and the Georgian editors) for the final shape of the short Georgian version was not really corroborated by a closer analysis of the vocabulary and the comparison to the Syriac, Armenian, and Ethiopic versions, although *Sin. georg.* 58 does show, in some rare instances, some overlapping with the Syriac tradition (thereby deviating from its general parallels with the Greek text).[59]

---

[53] Georgian text with a Latin translation by Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae antiquiores* (as in note 7).

[54] Cf. Khevsuriani, *Liturgia Ibero-Graeca sancti Iacobi* (as in note 2). The variants were added to the text in a separate block. Verhelst's retrotranslation into Greek and his commentary follow Khevsuriani's edition and the presentation of the variants.

[55] Cf. review in *OCP* 77 (2011), 549-553.

[56] Cf. Verhelst in Khevsuriani, *Liturgia Ibero-Graeca* (as in note 2), 288-293.

[57] Cf. Khevsuriani, *Liturgia Ibero-Graeca* (as in note 2), 35.

[58] For a summary cf. Winkler, *Jakobus-Liturgie* (as in note 5), 552-554.

[59] *Ibid.*, 552-553.

It is probably too early to espouse with any certainty a date of the Georgian (and Ethiopic) evidence, in contrast to the clues in the Syriac and Armenian witnesses that allow some inferences concerning the emergence of these texts. For example, the short Syriac redaction (**syr Jm II**) contains the 5th cent. incarnation-formula whereas the longer Syriac version (**syr Jm I**) offers already the 6th cent. neologism to express the incarnation.[60]

Regarding the Armenian version (**arm Jm**), it is of considerable significance that this Armenian text not only reflects the Syriac tradition of the Liturgy of James, but heavily depends on the oldest Armenian version of the Anaphora *of Basil* (**arm Bas I**) as well. Although the only existing manuscript of **arm Jm** belongs to the Cilician period, being therefore of late medieval provenance, nevertheless the internal evidence leads to the conclusion that the *Vorlage* used for the Armenian translation goes back to an older Syriac version than **syr Jm I**, corresponding predominantly to the short Syriac redaction (**syr Jm II**). The text on which the Armenian manuscript depends, probably has to be associated with some time during the 6th cent. or the 7th cent. at the very latest.[61]

VI. *The Relationship Between the Liturgy of James and Basil*

There can be no doubt that the many parallels between the two liturgies of James and Basil beg for an explanation. Yet it is of paramount importance (1) that all the extant versions of both liturgies be consulted, and (2) that the conclusions rest on a close scrutiny of the vocabulary in the various original languages. In this new study I followed step by step the various parts of the liturgy analysing, along with the structure, the vocabulary and expressions of the versions of the Liturgy of James accompanied by a comparison to the extant redactions of the Anaphora of Basil.

The analysis and comparison of the texts with each other was an extremely complicated task. Moreover, it turned out that we still need several monographs and sometimes even critical editions of some of these liturgies (e.g. the Byzantine and Syriac versions of the Anaphora of Basil) before any definitive conclusion can be reached in regard to this entangled story. Also, both Syriac versions as well as the earliest Greek manuscripts of the Liturgy of James warrant renewed attention, and the Georgian evidence awaits a translation closer to the Georgian original and based on a comparison with the other versions. Yet it does seem to me that a preliminary ordering of the entangled question of the dependence and / or inter-

[60] *Ibid.*, 553.

[61] *Ibid.*, 555-554.

relationship of these two liturgies, on the basis of having assembled all the witnesses for the first time, already sheds some new light on the matter, thereby making room for some preliminary conclusions.

With the necessary caveats understood, it can be said that the testimony of the Liturgy of Basil is in most cases older than the shape and vocabulary of several parts of the Liturgy of James, with some rare exceptions. In addition, in cases of congruencies the versions of the Anaphora of James are often dependent on the Basilean tradition.

One of the most unexpected findings concerns the observation that the short Syriac text of James (**syr Jm II**) seemingly reflects older layers than the longer Syriac version (**syr Jm I**); and that in connection with the shape of the epiclesis, the short Syriac version of the Anaphora of James (or some Syriac text related to the evidence of **syr Jm II**) even influenced the core of the Armenian (**arm Bas I**) and Ethiopic epiclesis *of the Anaphora of Basil*. On the other hand the Armenian version of the Anaphora of James (**arm Jm**) heavily depends on the older Armenian text of the Anaphora of Basil (**arm Bas I**) along with the Syriac tradition of James, in a good many cases dependent on **syr Jm II**.

The Georgian manuscripts of the Liturgy of James mirror in general the secundary tradition presented by the Greek version, but in some rare places *cod. Sin. 58* in particular provides some intriguing similarities with the older tradition of the Liturgy of James.

These short and obviously simplifying remarks concerning an exceedingly complex matter should be understood in the context of the detailed presentation of the evidence and the observations and conclusions reached in my *Die Jakobus-Liturgie*.

SUMMARY

This article is based on the author's new study of all the versions of the Liturgy of James, entitled *Die Jakobus-Liturgie in ihren Überlieferungssträngen* (= AO/AA 4, 2013). For the first time, all versions of James were investigated, as well as compared to the versions of the Anaphora of Basil because of the important congruencies between both liturgies. The emphasis of this overview rests on several new findings regarding (1) the significance of the shorter Syriac text and its parallels with the Armenian and/or Ethiopic versions; (2) the fact that the Armenian redaction is based not only on the Syriac version, but also on the first Armenian translation of the Anaphora of Basil. In addition, (3) some remarks concerning the Greek text of the Liturgy of James are offered, as well as (4) several preliminary suggestions regarding the date of the various versions and the possible priority of the Anaphora of Basil over the Liturgy of James.

Weitl-Str. 66
App. 4121
D-80935 München

Gabriele Winkler

Vincent van Vossel

Couvents du Nord de l'Iraq. Impressions d'une visite en 2012

Le mouvement monastique syriaque a été un facteur culturel religieux important. Comme une force vitale, d'envergure, s'étendant sur toutes les terres de l'Iraq, du sud de la Turquie, du bord ouest de l'Iran, et du sud autour du Golfe, jusqu'au Qatar. De ce vaste mouvement qui comprenait plusieurs centaines de couvents et de grands monastères, avec des milliers de moines, pratiquement rien n'est resté, comme si le désert l'avait absorbé complètement. Dans son livre *Les monastères irakiens*, Baghdad 2006, le Père Albert Abouna recense 282 couvents et dans son fichier «Livre de la Chasteté», Isho'dnaḥ (vers 850) connaît 141 fondateurs de couvents. Mais en 1610 il n'en restait que trente et actuellement, il n'existe plus que trois couvents Chaldéens peuplés et deux Syriens Orthodoxes (*Pl. 1 – Pl. 2a-b*). De là cette question: est-ce que ce monachisme s'est trompé en ne laissant pas de traces? Est-ce qu'il est enfoui dans le sable, comme une ville disparue, qui n'existe plus et reste sans influence sur le présent? Pour trouver une réponse à cela, il faut aller à la découverte des ruines et des écrits anciens qui ont survécu à la catastrophe.

À la suite du Père Jean-Marie Fiey et guidé par ses écrits, j'ai pu visiter quelques sites monastiques dans le Nord de l'Iraq. Dans la première partie de cette article, on trouve une impression générale de la situation et dans la deuxième, une description de trois monastères encore existants.

1. *À la recherche des vestiges anciens*

Lorsqu'on se met à la recherche des traces du mouvement monastique syriaque qui a fleuri pendant presque dix siècles (surtout du VIe au XIVe) sur ces terres bénies de Mésopotamie, de manière globale on peut dire qu'il ne reste rien des anciens monastères irakiens, parce que ces constructions gigantesques sont ensevelies dans le sable depuis plus de cinq siècles et il n'en est parfois visible qu'un tout petit morceau, comme la pointe d'un iceberg. Mais dans la plupart des cas, absolument rien n'a survécu. Le président Saddam, dans les années quatre-vingt, a détruit plusieurs sites où des ruines étaient encore assez visibles. Il y avait l'ancien couvent de Mar Ya'qub, à côté du village de Shios (à mi-chemin entre Dehok et Zakho),

OCP 80 (2014) 35-85

avec l'église et les arches encore debout. Mais maintenant, après les bombardements, il n'en reste qu'un tas de pierres. Cependant, dans un autre cas, ce fut différent: il y avait un village kurde bâti sur l'endroit même du couvent de Mar Abraham le Pleureur, dans la région de Ṣapna (*Fig. 1*). Le village kurde gardait avec beaucoup de respect le sanctuaire d'un saint Pir Mous (rappelons que le monastère avait été reconstruit au Xe siècle par Rabban Mushe). Il n'était pas admis que les chrétiens le visitent. Mais à son tour, le village, après avoir été bombardé par les avions de Saddam, fut aussi dévasté et ses ruines ont été abandonnées. Les habitants sont ensuite revenus et ont rebâti leur maisons dans un autre endroit, assez loin de l'emplacement d'origine. Maintenant on peut visiter les ruines, la crypte du saint kurde est ouverte et on y reconnaît facilement les traces de l'abside d'une église monastique. À peu près cinq mètres au-dessous du niveau du sol, on voit maintenant les murs de cette église longue, tandis que le reste du couvent est encore caché sous les sables. Autour de cet endroit même se trouvent plusieurs grottes dans lesquelles les moines avaient coutume de se retirer pour prier et, longtemps après, les Kurdes s'y réfugiaient en cas de danger (*Pl. 3a-b*).

Ce couvent se trouve dans la région de 'Amadiyya (le Ṣapna) (*Fig. 4a*) et les habitants du village détruit l'ont reconstruit quelques kilomètres plus loin. Nous cherchions un jour les traces d'un monastère bien connu par le livre sur Rabban Yawsep Busnaya (Xe siècle), nommé Beth Ṣayyare. Bien que le Père Fiey eût laissé quelques indications, personne des environs ne savait où se trouvaient les vestiges de ce monastère, jusqu'à ce que nous rencontrâmes un vieux Kurde qui connaissait un endroit appelé «la terre du prêtre». C'était en effet un grand terrain ouvert, long de plusieurs centaines de mètres. Le Père Fiey y avait encore vu quelques restes des murs, mais maintenant, plus rien n'est visible, sauf une grosse pierre avec une croix incrustée qui se trouve au milieu de la plaine. Nous demandâmes au Kurde: «Où sont les pierres?» Et il répondit: «On les a toutes utilisées pour construire à nouveau notre village».

Dans cette région, il reste encore des grottes, mais les couvents eux-mêmes ont disparu. Un peu plus loin, nous avons cherché l'emplacement du couvent Dayr 'Aloqa. On nous montre une petite prairie: «C'était ici, à côté de cet âne-là... » (*Pl. 4*).

Pendant plusieurs jours, nous avons cherché près de 'Aqra les traces du monastère de Beth 'Abe, dont Thomas de Marga a décrit l'histoire. Le Père Fiey semble en avoir vu encore des restes, mais actuellement, il n'y a rien qui pourrait indiquer son emplacement. On montre une plaine longue, entre les montagnes, où on construit maintenant des maisons. «C'est ici. » Il faut pourtant avoir bonne foi, ou beaucoup d'imagination, pour y déceler

des traces du fameux monastère. Cependant, non loin de là, il existe encore un petit couvent, Mar 'Abdisho'. C'est une construction d'une vingtaine de mètres carrés, sur un tell, à côté d'une rangée de montagnes avec la fameuse grotte de Gunduk. Probablement construit sur l'emplacement d'un ancien monastère (celui de Beth 'Abe, selon une thèse récente ?), d'après un plan réduit, mais selon un dessin connu. Du côté nord s'allonge l'église avec une petite porte dans le fond sud et un sanctuaire (jadis) orné d'un baldaquin. Dans cette partie se trouve aussi la salle d'accueil et d'autres pièces. Le jardin intérieur avec ses salles semble être ajouté plus tard. C'est l'unique couvent encore debout dans la région. Actuellement, ses habitants sont composés d'une dizaine de vaches et des moutons (*Fig. 2-3, Pl. 5a-d*).

Les restes de la ville fantôme de Gertrude Bell, avec le grand mur, sont encore bien visibles dans les environs de Zakho (*Pl. 6a-c*), tandis que le couvent d'Aphnimaran, le Dayr al-Za'afarān, est enfoui sous une colline, située un peu avant d'arriver à la ville même. Une petite construction carrée sur un tell est probablement une indication de son emplacement (*Pl. 7*). Du côté est de la grande route vers Zakho se trouvent quelques pierres comme reliques du «couvent détruit». Dans les montagnes des environs, il y a des ruines de petits couvents, mais qui ne permettent pas de reconnaître clairement le plan originel (*Pl. 8a-d & Fig. 4a*).

À mi-chemin entre Kirkuk et Sulaymāniyya, on a découvert les ruines d'un couvent. L'endroit s'appelle Bazian et les fouilles ont commencé en 1998. C'est un long terrain qui semble contenir les restes d'un couvent, entouré d'un mur avec des tours dans les angles. On n'a déblayé qu'un carré de 50 m. Au milieu se trouvent les restes d'une petite église avec un bêma (4 × 3 m). C'est l'unique exemple d'un bêma monastique retrouvé. Toutefois, on discute encore sur l'origine de ces ruines, mais il semble qu'elles remontent au VIIe siècle. Durant les fouilles, on a trouvé quelques petites croix incrustées qui ressemblent bien aux croix découvertes à al-Ḥira, près de Najaf (*Pl. 9a-c & Fig. 5*). Des restes d'un couvent semblable se trouvent aussi aux alentours d'Erbil, près d'un village appelé «Dere».

Dans les environs de Mossoul se trouvent les ruines de deux grands monastères: Mar Eliya al-Hiri et Mar Michael le compagnon des anges (*Pl. 10a-b*). Ce sont deux endroits difficiles et dangereux à visiter. Mar Eliya était un monastère immense. Sa grande église a disparu et une autre, plus réduite, est encore en place. Le monastère de Mar Michael est mieux conservé, entouré d'un grand mur. À l'entrée se trouve l'église longue, avec la petite porte à l'extrémité du mur sud, probablement l'unique entrée pour les moines qui avaient leurs chambres dans un bâtiment voisin.

Il existe encore des dessins du fameux Couvent Supérieur, comme les visiteurs le voyaient au XVIIIe siècle. Mais actuellement on ne peut plus le reconnaître (*Pl. 11*).

Dans le cimetière de Tel Isqof, on garde un morceau d'un vieux mur, à peu près 3 m de longueur. Il semble que c'est aussi une relique d'un couvent d'Aphnimaran.

Des débris d'anciens couvents sont encore visibles sur le mont Alpap. À une heure et demie du grand monastère de Mor Matay, on voit les ruines du couvent de Mar Abraham, appelé maintenant Mor Owroho, et jadis Deir Resha. L'histoire de ce couvent résume bien ce qui s'est passé sur cette montagne du Ve au VIIIe siècle. Selon une ancienne tradition, le couvent fut fondé par des anachorètes grecs au IVe siècle. Rabban Bar 'Edta demanda la bénédiction du supérieur vers 562. Dadisho', un des moines de ce couvent, s'en alla plus tard vers le mont Izla, où il devint le successeur d'Abraham de Kashkar. Au VIIe siècle, un groupe de moines célèbres s'installa dans des grottes autour de ce couvent. Jusqu'au Xe siècle, le couvent resta debout et appartenait à l'Église d'Orient. Après cela, le couvent sans moines est tombé sous l'influence orthodoxe. Actuellement, il reste encore une grande arche (5-6 m de largeur), s'appuyant à un mur élevé, construit avec de grosses pierres taillées. C'est probablement le mur nord d'une église longue à nef unique. A côté se trouve une large grotte, apte pour réunir les moines lors des moments de vie commune (*Pl. 12a-b*).

Aux alentours de Dehok, il y avait plusieurs grands monastères: Mar Aitalaha et Mar Daniel. Mais ici de même, rien n'est resté et tout est enseveli sous les débris. On retrouve encore l'endroit des fondations, mais aucune pierre n'en est restée. Le petit bâtiment carré de Baskin, mentionné dans la vie de Rabban Hormizd, était probablement une sorte de couvent-tour, comme les tours des reclus syriens (*Pl. 13a-b*). Dans la province d'Adiabène, on ne trouve guère de traces de fondations. Il y a encore un grand terrain, où se trouvait le Dayr Qoqa. Son église souterraine sert actuellement de bergerie. Plus vers le sud, on a découvert des restes d'un grand monastère à côté de Takrit et récemment, on a repéré à Najaf les ruines des couvents d'al-Ḥira. On signale aussi des vestiges de monastères dans les régions du Golfe.

Au lieu de prolonger cette lamentation, regardons de plus près un monastère encore debout dans la montagne à côté du village d'Alqosh: le monastère de Rabban Hormizd. Les bâtiments sont bien conservés et se trouvent sur le flanc de la montagne, à peu près à mi-chemin du sommet.

2. *Le monastère de Rabban Hormizd*

(1) **Les débuts et les églises.** Au début du VIIe siècle un moine, Rabban Hormizd, quittait le monastère de Rabban Bar 'Edta. Avec quelques compagnons, il allait habiter dans le couvent de Mar Abraham sur le mont «des

Milliers». C'était un petit couvent, entouré de grottes. On admire encore une grande arche qui décorait la longue église, accrochée au mur nord. Mais comme les puits tarissaient à cet endroit, les moines se dirigèrent vers le mont Ba 'Adhre, près d'Alqosh. Rabban Hormizd y trouva une grotte, tandis qu'un de ses amis, Rabban Abraham, continuait vers le sud. Il existe un couvent carré, près du village de Batnaya, qui porte son nom. Entretemps, Rabban Hormizd, qui était resté sur la montagne, avait attiré des disciples. On indique encore la grotte du commencement, avec la source du saint (*Pl. 14a-d*). Ils ont creusé des grottes à moitié dans le rocher, puis complétées vers l'extérieur par de grosses pierres taillées. Quelques-unes de ces cellules primitives existent encore, à côté d'une petite église qui longe les rochers et qui est construite avec de grosses pierres bien taillées et arrangées. Actuellement, elle est appelée «l'église de Saint-Antoine» (*Pl. 15a-d*). Venant des grottes, on y entre par une petite porte dans le mur nord. Dans le mur sud, il y avait une porte (maintenant bouchée) qui communiquait avec la grande église de la Sainte-Trinité: est-ce la porte ancienne par où les moines avaient coutume d'entrer? L'église de Saint-Antoine comporte un autel avec une sorte de réceptacle pour les saintes huiles (?). En effet, il devait y avoir des réserves d'huile assez importantes dans le voisinage des églises.

Le nombre des moines a dû vite augmenter. On a construit une deuxième église, appelée «l'église de Rabban Hormizd» (*Pl. 16a-d*). Cette seconde église nommée selon le fondateur est bâtie à côté de la cellule du saint et probablement sur ses reliques. Une petite construction commémorative se trouve juste à côté (*Pl. 17a-d*). Cette église est remarquable par sa voûte très élevée. C'est une église à nef unique, longue, avec une sorte de coupole-baldaquin intérieure au-dessus de l'endroit du sanctuaire. Il n'y a pas de traces d'un véritable autel. Il y avait à cet endroit une petite ouverture pour prendre un peu de poussière sainte (*henana*). Récemment, on a creusé en dessous de l'arche en plâtre qui décore ce mur et on a trouvé un tombeau bien fait, contenant les restes du saint (*Pl. 18*). Les deux portes dans le mur sud posent aussi des problèmes: est-ce qu'elles se trouvent encore à leur emplacement originel? Cette église date probablement aussi du VIIIe siècle. Mais était-elle à l'origine une sorte de martyrium, conservant les tombeaux des saints, ou une église pour les prières communautaires liturgiques? À cause de l'absence de l'autel, de l'emplacement des portes et des dimensions assez réduites, nous sommes porté à la première proposition. Une chose curieuse attire l'attention: au long des murs se voient quatorze petites croix, incrustées sur le marbre comme des niches commémoratives. Toutes les croix sont différentes et en même temps se ressemblent. Il y a aussi une grande croix sur la plaque tombale. L'exemple le plus ancien est probable-

ment celui qui se trouve dans la cellule du saint, dans une petite niche sur le mur. Ces croix sont assez différentes de celles de al-Ḥira. On pourrait les spécifier comme des croix monastiques. Presque toutes portent au milieu un petit cercle qui contient une sorte de fleur à huit feuilles. Est-ce qu'elles nous renvoient à un texte d'Isaac de Ninive (Partie II, *Discours* 11) où il parle des prostrations des solitaires devant une croix incrustée, comme symbole de l'arche portant la présence divine? (Cf. *Pl. 9a, 14d, 17a-b*).

La partie «cénobion», où se déroulait la vie communautaire, s'est établie plus loin, d'abord vers le côté nord des églises et plus tard vers le côté sud-ouest, avec la construction de vastes salles pour réunir les moines lors des rencontres de la vie commune. Entretemps, les moines ont creusé de nombreuses grottes dans les rochers. Tout le flanc de la montagne est comme perforé par ces cellules, dont on compte encore une centaine. Il faut se rappeler que Rabban Hormizd était un disciple de Rabban Bar 'Edta qui, à son tour, avait vécu dans le Grand Monastère sur le mont Izla, pendant l'époque du fondateur Abraham de Kashkar, le fameux restaurateur de la vie monastique dans l'Église d'Orient. Cela signifie que Rabban Hormizd connaissait les traditions du Grand Monastère et les règles en vigueur là-bas. Il essaya d'être fidèle au principe de combiner la vie érémitique avec la vie communautaire. Cependant ici, les constructions de la vie communautaire sont réalisées à l'intérieur de grandes grottes creusées artistiquement dans les rochers. Seules les cellules des supérieurs étaient construites avec des pierres. Le grand nombre de grottes et leur ordonnance invitent à reconnaître l'importance de la vie solitaire. Une remarque s'impose cependant: quand on regarde de plus près, on note de petits ensembles de grottes, ou des grottes qui se communiquent. On pourrait en déduire que les ermites n'étaient pas des solitaires qui vivaient tout seuls, mais plutôt qu'ils constituaient de petits groupes qui s'entraidaient à survivre dans ces dures conditions.

Le couvent était alors devenu un monastère complet et bien organisé. On y copiait des manuscrits (XII[e] siècle) et sous l'influence de l'architecture du Grand Monastère, les moines construisaient une troisième grande église, dédiée à la Sainte Trinité (*Pl. 19a-g*). Sa plus ancienne inscription datée remonte au XV[e] siècle, juste avant la période des patriarches. On se demande si l'église n'a pas été construite beaucoup plus tôt. Avec raison, on peut supposer que pour ces nombreux moines, il fallait une église vaste, selon le modèle de l'église du Grand Monastère. Voici quelques arguments:

Selon le plan des églises du mont Izla, elle est construite sur un plateau qui prolonge le niveau des grottes primitives et les deux anciennes églises. Elle se situe comme une continuation naturelle de ces constructions, formant un tout avec elles. Les moines ont fait une entreprise gigantesque.

Ils ont dû élargir et fortifier le plateau pour assurer une base stable aux églises. Elles semblent maintenant comme attachées au flanc de la montagne par de hauts murs qui soutiennent le plateau et tout ce qui s'y trouve (*Fig. 6*). Une fois ce projet réalisé, «l'église de Rabban Hormizd» est devenue l'église-crypte, où se trouvent les reliques du fondateur, ainsi que les tombeaux des supérieurs et saints moines, comme une sorte d'église funéraire, tandis que la longue église de «la Sainte Trinité» pouvait contenir un grand nombre de moines et servir en même temps comme espace d'accueil pour les pèlerins et les malades. Son nom nous renvoie au plus haut degré de la vie mystique, où le mystère de la Sainte Trinité se révèle au moine. C'est une église à une nef, très haute, avec une petite porte dans le mur sud, comme dans les églises du mont Izla. Une autre ouverture plus élevée, dans le mur nord, s'ouvre vers l'église des reliques. À côté d'elle se trouve le petit «cimetière» des patriarches (*Pl. 20*). Comme plusieurs inscriptions l'indiquent, cette grande église a subi depuis le XV[e] siècle beaucoup de restaurations, de renouvellements et d'adaptations aux nécessités historiques, ce qui continue jusqu'à nos jours. Mais tout cela rend impossible de redécouvrir son plan original (*Fig. 7)*.

(2) **La période des "patriarches".** Après ce temps d'établissement et de construction, le monastère a connu une longue période de floraison, comme résidence d'une série de patriarches, ce qui ne fut pas très favorable pour la vie spirituelle du monastère dirigée vers une vie solitaire en cellule. Il est clair que la présence des patriarches entraîna beaucoup de problèmes: qui était maintenant le vrai supérieur? Le patriarche n'était pas un moine et sa présence amenait au monastère toutes sortes de visiteurs et des gens de son entourage, ce qui fut une des causes du déclin de la vie monastique proprement dite. Le nombre des moines diminuait aussi. Selon les inscriptions sur les tombeaux des patriarches, cette période dura au moins de 1497 jusqu'à 1804. Quelques-uns des patriarches de cette lignée, appelée de «Eliya», ont essayé de se rapprocher de Rome, mais en général, le monastère fut le bastion de l'opposition aux Catholiques.

(3) En 1830, **la restauration de Gabriel Dambo** fut reconnue par Rome. Ce moine martyr fonda dans le monastère abandonné l'ordre des moines Chaldéens de Rabban Hormizd et cela, malgré l'opposition du patriarche et les persécutions des Kurdes (*Pl. 21a-b, Pl. 22*). La vie était très dure dans la montagne, mais les moines de Gabriel Dambo étaient enthousiastes et construisaient frénétiquement. L'accent était mis sur l'éducation intellectuelle des moines qui formèrent, pendant un certain temps, la fine fleur de l'Église Chaldéenne, avec des prêtres missionnaires dans les villages et des évêques dans les diocèses difficiles. Le grand patriarche Mar Yawsep VI Audo, présent au Concile de Vatican I, est issu de ce mouvement (*Pl. 23*).

Souvent le monastère a été pillé et détruit par les Kurdes, avec des pertes irréparables pour les manuscrits précieux qui y étaient rassemblés.

On peut dire que les moines de Gabriel Dambo étaient des idéalistes. L'esprit du mouvement monastique vibrait encore en eux. Ils vivaient ensemble comme des frères, partageant les mêmes peines et les mêmes joies, offrant leurs vies en oblation pour leur peuple et priant pour la protection du pays. Leur monastère était un lieu de refuge pour les persécutés et chaque visiteur y trouvait l'hospitalité et la paix monastique. Jusque dans les années soixante du siècle passé, quelques-uns d'entre eux vivaient encore sur la montagne.

Quand la cloche sonne à trois heures du matin, ils commencent la prière, assis sur le sol, divisés en deux groupes, autour d'un immense manuscrit qu'ils éclairent à la lumière d'une mèche, de sorte qu'ils puissent lire les textes à partir de tous les côtés (*Pl. 24*). Les longues prières terminées, ils se mettent au travail. Il y a les constructions et les réparations, l'approvisionnement pour la cuisine, l'apport de l'eau et toutes sortes de tâches à faire.

Ces anciens étaient de vrais moines. Ils possédaient le calme intérieur, cette paix profonde qui surmonte toutes les vicissitudes. Chaque moine était connu par tous les gens des alentours, chaque moine connaissait tout le monde. Le regard du Christ brillait dans leurs yeux. Il y en avait un, Khona Bar ʻEdta, qui aimait chanter avec l'écho des montagnes et qui parlait en vers dans la langue chaldéenne. Le plus fameux fut Abba Samuel Giamil (Shmuʻel Jamil), 1847-1917, auteur de *Genuinae relationes...*, Rome 1902. Le dernier de ces vieillards est mort en 2011. Il s'appelait Khona Makarios de Mangeish.

(4) **Notre Dame des Semences**. En 1858, un deuxième monastère, juste au bas de la montagne, fut élevé sous le vocable de «Notre Dame des Semences». Il y a là un peu plus de sécurité et l'accès est plus facile. La grande église est ouverte d'un côté sur l'hôtellerie et de l'autre sur la cour intérieure du monastère. C'est ici que la fameuse bibliothèque est retournée avec ses manuscrits, après plusieurs détours. Il y avait aussi une annexe pour loger les novices. Actuellement, cette partie a été démolie (*Pl. 26a-d*).

Pendant les années cinquante, un père jésuite, Paul Nwyia de Inishki, a essayé de reprendre la formation des jeunes dans le couvent de Mar Giwargis, mais après deux ans il a dû abandonner le projet.

Vers 1960, le noviciat a été transféré à Baghdad, dans un lieu assez désertique appelé « Madinat Asia ». Les jeunes moines qui ont été formés à cet endroit sont engagés dans toutes sortes de travaux apostoliques. Ils sont bien intentionnés et servent dans des églises distantes où personne d'autre n'ose aller. Depuis 2012, un moine maronite libanais dirige cette congrégation à partir du monastère de Notre Dame des Semences.

Cette constatation nous fait revenir à notre question du début: est-ce que le grand mouvement monastique est définitivement enseveli? Est-ce qu'il peut encore enthousiasmer des jeunes d'aujourd'hui? Cela nous amène à un autre débat: l'influence culturelle sur la spiritualité religieuse. En d'autres mots: est-ce que le mouvement monastique est lié d'une façon existentielle à un certain type de civilisation, ou à un modèle culturel spécifique? Est-ce qu'il change ou disparaît avec la civilisation qui le soutenait?

3. *Le monastère de Mor Matay et le couvent de Mor Behnam*

(1) Dans la même région, à une vingtaine de kilomètres de «Rabban Hormizd», se trouve le monastère rival, Mor Matay, sur le mont Maqlub, le mont Alpap ou mont des Milliers. C'est une construction en longueur, sur le flanc de la montagne, jadis d'accès difficile, mais maintenant même les autocars peuvent y arriver (*Pl. 27a*). Devant l'église se trouvent plusieurs cours avec des chambres pour les moines ou les nombreux visiteurs. Un évêque y réside avec quelques moines et un groupe de candidats étudiants en théologie (*Pl. 28*). C'est le principal monastère syrien orthodoxe de la région. Des documents du VIe siècle confirment sa position orthodoxe sur la montagne où règna auparavant une forte présence de couvents syriaques orientaux. Avec le temps, Mor Matay s'affirma comme le bastion de la résistance contre la concurrence des Orientaux et contre toutes sortes de dangers dans la région. Une longue histoire d'héroïsme orthodoxe est inscrite sur les murs du monastère. L'église en largeur, typique pour les orthodoxes, a souvent été reconstruite. Dans l'angle sud-est, elle contient encore une ancienne grotte et du côté nord, elle s'ouvre sur le martyrium où se trouvent les reliques de Mor Matay et d'autres saints. Parmi eux, le grand savant du XIIIe siècle, Grégoire Bar 'Ebroyo (cf. *Pl. 27b*).

(2) Le couvent de Mor Behnam et sa sœur Sara (*Pl. 29*), appartenant aussi à la tradition syrienne orthodoxe, a gardé toutefois, inscrits dans le marbre des murs, des souvenirs de la vie monastique, dans une expression artistique et symbolique inoubliable. C'est l'unique témoin encore intact dans lequel l'esprit monacal s'incarne dans une œuvre d'art splendide. Des artistes et des ouvriers musulmans et chrétiens y ont travaillé ensemble, employant et empruntant des motifs et des symboles les uns aux autres, dans un esprit de respect mutuel. Ils parlaient la même langue arabe et s'exprimaient dans le même style répandu dans ces régions en ce temps-là. En effet, on retrouve les mêmes motifs, présentés de la même façon, dans cette église comme dans les mosquées de Mossoul. À cette époque, l'art savait réunir les divergences religieuses et dépasser les positions dogmatiques, pour les harmoniser à un niveau plus élevé. Ici de même, l'art a pu

surmonter les contrastes, comme dans le domaine de la spiritualité et de la morale. Cette expression artistique a été employée aussi par les moines comme expression de leur propre identité monastique.

Il y a d'abord l'ensemble architectural du couvent avec l'église selon le type en largeur, comme dans les grands monastères du Ṭur 'Abdin et surtout de Mor Matay (*Fig. 8*). Mais à l'intérieur de ce cadre architectural, les moines ont inspiré les artistes pour qu'ils réalisent un programme spécial qui puisse exprimer la spiritualité monastique de leur époque. Voyons l'exemple le plus expressif de ce programme contenu dans quelques bas-reliefs de certaines portes de l'église. Du côté sud se trouve la «porte des moines», dite aussi «des deux baptêmes» (*Pl. 30a-b*). Cette porte est encadrée par une série de sculptures en bas-relief sur le marbre des linteaux. Cette série de petites scènes qui sont reliées entre elles par des bandes sculptées, représente à gauche et à droite six moines avec leur capuchon, tenant une croix dans la main droite et un livre dans l'autre. Sur le linteau du haut, il y a aussi sept scènes et parmi elles, la représentation du baptême de Notre Seigneur par Jean Baptiste à gauche, et à droite l'entrée de Jésus à Jérusalem parmi les enfants le jour des Rameaux. Ce sont ces deux sculptures principales qui illuminent les autres et donnent le ton à l'ensemble.

Regardons maintenant de plus près. À gauche, on voit le baptême de Jésus, représenté comme un enfant nu, selon la tradition ancienne typique de cette scène. On la retrouve parmi les miniatures des manuscrits contemporains réalisés à Mor Matay. Notons que les scènes se succèdent de gauche à droite, selon le *ductus* de l'écriture grecque. Cependant, il est possible que le titre de cette porte des moines, « les deux baptêmes » invite à y découvrir une signification plus profonde, en relation avec le patron de ce couvent. C'est une scène pleine de significations: d'une part, elle fait penser au baptême du Christ, actualisé dans le baptême de Mor Behnam. Mais elle se rapporte aussi aux moines qui se trouvent reliés au symbole de ce baptême (*Pl. 31a-b*). En effet, cette représentation pourrait indiquer un commencement nouveau, comme une inspiration nouvelle à l'intérieur du mouvement monastique. Il faut se rappeler que vers cette époque, au XIIe siècle, le grand monastère de Mor Matay a gagné la bataille pour le mont Alpap et que le couvent de Mor Behnam suit dans son ombre et prend une signification spéciale. Depuis le XIe siècle, ce couvent est devenu un lieu de pèlerinage. Au XIIe siècle, la légende de Mor Behnam est mise par écrit pour être lue pendant les célébrations. Vers la même époque, le couvent est complètement refait et décoré avec toutes sortes de sculptures artistiques. L'objectif était la défense de l'identité orthodoxe et de la dévotion populaire. C'est sur cet arrière-fond qu'il faut comprendre la décoration de ce couvent.

Revenons un instant vers la «porte des moines». Cette porte donne accès au baptistère, toutefois selon l'architecture ancienne. Le baptême a une signification spéciale pour le moine. C'est le commencement et le fondement de sa vie religieuse. Il semble que les écrits de Philoxène de Mabbug (440-523) aient inspiré les moines. Selon cet écrivain, il y a deux baptêmes et trois naissances. Il existe d'abord la naissance naturelle, puis la naissance chrétienne lors du baptême comme entrée dans l'Eglise et finalement la troisième naissance, quand on entre dans la vie religieuse, en acceptant un deuxième baptême comme entrée dans la vie consacrée. Il est possible que les deux scènes sur le linteau supérieur de la porte représentent ces deux baptêmes: le baptême que Mor Behnam a reçu de la main de Mor Matay, lorsqu'il a confessé sa foi dans le Christ, et le baptême de son entrée dans la vie monastique, quand il s'est retiré dans une caverne dans la forêt, où il a appris l'humilité comme condition d'entrée dans la vie spirituelle. L'artiste, sous l'inspiration des moines, a repris le modèle classique de l'entrée du Christ à Jérusalem, le dimanche des Rameaux, mais il a fait s'asseoir Mor Behnam sur le petit âne, en position humble, comme assis en prière, se dirigeant vers le temple. Dans deux manuscrits syriaques de cette région (Vat. Syr. 559, Br. Mus. Add. 7170, XIIIe siècle) la miniature des Rameaux comporte la figure d'un moine. On voit le cortège du Christ se diriger vers la ville, mais dans la porte ouverte se lève un moine syrien pour l'accueillir. C'est probablement le responsable de la porte du paradis (*Pl. 32a-b*). Le bas-relief sur la porte des moines n'est pas très précis, mais c'est une représentation symbolique: ou bien de son entrée dans la règle monastique, ou bien de son entrée au paradis, comme martyr chrétien, selon l'inscription sur la porte elle-même. Nous voici donc devant une œuvre d'art inspirée par les moines du XIIIe siècle. C'était la période de la renaissance syriaque, pas seulement dans le domaine littéraire, mais aussi dans le domaine des arts plastiques. On découvre ici l'intention des moines pour approfondir leur engagement monastique. Ils se reconnaissent comme les successeurs des martyrs du quatrième siècle, mais aussi comme les disciples rebaptisés, une deuxième fois, dans les eaux des sources monastiques. Mor Behnam est un martyr et comme tel il n'a pas directement à faire avec les moines. Au XIIIe siècle toutefois, ces derniers se sont emparés de lui. Ils ont exploité la vénération populaire pour le martyr et ils lui ont donné un souffle nouveau. Le martyr est devenu une sorte d'icône pour le vrai moine. Les deux baptêmes en témoignent.

Regardons maintenant la porte royale. Sur le linteau supérieur se trouvent deux sculptures de chevaliers qui se lancent contre une sorte de dragon. Probablement elles représentent les deux soldats martyrs du IVe siècle, Saints Serge et Bacchus. Cependant il se peut que la première figure

à gauche rappelle Mor Behnam, avant le baptême (*Pl. 33a-b*), en chasse, voulant attraper la biche qui le conduira vers Mor Matay. Un ange apparaît pour le déconseiller, comme dans l'histoire d'Abraham voulant sacrifier son fils. La deuxième scène montre Mor Behnam, après le baptême, tuant le dragon, avec sa lance qui porte une croix au bout. Une image similaire se retrouve sur le mur voisin. C'est le symbole du moine-martyr combattant le diable par la force de la croix (*Pl. 34a-b*).

À Mor Behnam, les moines devinrent des artistes. Ils ont donné à leur couvent-hôtellerie un certain «standing». À l'exemple des mosquées de cette époque, où la décoration abstraite est un élément essentiel pour la prière, une décoration semblable rayonne dans le couvent, comme un style de vie monastique. Les moines y prient maintenant «en beauté». Leurs poésies se chantent dans un décor adapté, comme accompagnées par des accords grandioses.

Le couvent de Mor Behnam comporte aussi deux tombes plus récentes, de deux chorévêques de Qaraqosh: celle du Père Afram Abdal, le responsable de 1936 à 1966, et celle du Père Francis Jahoula, responsable de 1982 à 2012. Ce dernier a supervisé les restaurations importantes des années 1985-86 et 1995. Actuellement, le couvent est gardé par des moines syriens catholiques de Saint Ephrem.

Le grand savant orthodoxe, Grégoire Abū'l-Farağ Bar 'Ebroyo (1204-1286) a résumé cette spiritualité monastique dans un petit livre qu'il a écrit pour aider les moines, intitulé *Ktobo d-Yawno* (*Le Livre de la Colombe*). Ibn al-'Ibrī était l'homme le plus savant de son temps. C'était un moine qui devint maphrien de Takrit et se déplaçait souvent, écrivant sur des sujets théologiques, historiques et moraux. En pacifiste qu'il était, il avait lu les écrivains syriaques, mais il avait surmonté les discussions christologiques qui déchiraient les églises. Il les considérait comme des différences verbales qui ne touchent en rien le fond de la foi. Il était l'ami du patriarche «nestorien» et proche des Arméniens. En plus, il connaissait les auteurs arabes et ne se gênait pas de se laisser guider par leurs idées. C'était un homme d'une culture «universelle» qui savait intégrer toutes les pensées dans sa synthèse chrétienne. Vers la fin de sa vie, il réfléchit sur la signification du monachisme. Dans sa cellule, il se questionna sur le résultat ou sur le but final: le labeur de l'ascèse monastique. Il cite Isaac de Ninive et Évagre le Pontique et reprend la division tripartite de Jean le Solitaire d'Apamée. Surtout, il se laisse inspirer par al-Ghazali qui avait passé par une crise spirituelle pareille à la sienne. Ces auteurs mystiques insistent sur l'union avec Dieu comme le but ultime de tous les efforts: l'union profonde dans le silence du cœur. Ibn al-'Ibrī le sait bien, il dirige les aspirants vers ce sommet, mais en fin de route il se pose la question à soi-même, en

toute sincérité: moi, où suis-je arrivé? Est-ce que j'ai obtenu cette grâce de l'union? Où se trouve la vision, la rencontre face-à-face, dans ma vie? Est-ce que vraiment l'ascèse aboutit à cette réalité? Cet homme de culture universelle n'a pas de réponse. Il laisse intacte le mystère de la vision de l'autre monde. L'humble moine sait respecter la présence silencieuse de Dieu.

En conclusion, proposons quelques structures typiques de vie monastiques, à partir des données archéologiques.

A. Dans les régions montagneuses:

1) Une grotte (ou un endroit semblable) qui pourrait héberger un solitaire ou un groupe resteint d'ermites qui vivent ensemble la vie dure. Ils survivent grâce à la récolte d'un jardin ou du travail de leurs mains. Dans la grotte ou la caverne, il y a un endroit (avec une sorte d'autel) pour prier, de petites niches, des banc ou des lits. Parfois, les ermites descendent pour recevoir l'eucharistie dans une église distante. Peut-être qu'ils sont visités par des croyants en recherche d'assistance (par exemple la grotte de Rabban Bouya [*Fig. 4b*], Mar Saba...).

2) Un groupement d'ermites qui vivent dans des grottes dispersées, mais qui se retrouvent dans une église primitive, qu'ils ont construite comme lieu de rencontre, comme une sorte d'ermitage ou laure (par exemple les couvents de Qardu). Cette église porte le nom du fondateur qui donne une sorte d'identité au groupement des ermites.

3) Un ensemble de grottes qui prolongent une église-grotte, avec quelques constructions primitives qui permettent une vie communautaire (par exemple l'église de Mar Qiyouma au nord de 'Amadiyya).

4) La construction d'un grand monastère avec une église et des bâtiments nécessaires pour la vie en commun, des cellules pour les supérieurs, les anciens et les malades, un réfectoire et une bibliothèque et plus loin, les cellules des solitaires (par exemple les monastères du Mont Izla (cf. *Pl. 35a-g*).

5) Ces monastères se sont développés parfois en centres économiques, avec de vastes terrains agricoles, des moulins et des troupaux de bêtes, ou bien avec une école ou un dispensaire...

B. Dans la plaine:

1) Les mini-monastères. Une construction réduite (20 × 20 m) mais qui contient tous les éléments du Grand Monastère: l'église longue, une salle pour la vie commune, des chambres (cellules) pour la vie solitaire (par exemple Mar 'Abdisho' de 'Aqra).

2) Des couvents carrés entourés d'un mur avec quattre tours (50 × 50 m), des couvents-forteresses qui contiennent une église (avec martyrium et bêma?), des salles pour la vie commune et des magasins pour les provisions de blé et d'huile (par exemple Bazian, Mor Daniel des Syriens, les couvents du Balad...).

3) Des couvents-hôtellerie, lieux de pélerinage, où on garde les reliques d'un saint, un puits qui contient de la poussière d'un martyr ou une source guérisseuse (par exemple Mor Behnam, Mar Daniel de Dehok).

4) Des couvents universités où des moines professeurs donnent des cours et entraînent les novices et les étudiants à la vie liturgique et théologique (par exemple Dayr 'Alayta de Mossoul).

5) Les monastères vastes, étendus sur plusieurs kilomètres et entourés d'un grand mur. Ils contiennent au moins une grande église avec un important martyrium et un baptistère. Ils sont constitués de plusieurs parties selon les activités spéciales (l'hôtellerie, le noviciat, l'école, l'infirmerie, la partie agricole, puis les cellules intérieures). Ces monastères étaient peuplés par plusieurs centaines de moines (par exemple Mar Eliya de Mossoul ; les monastères dans de désert de Takrit, ou dans le Sud aux environs du Qasr Ūḫayḍir).

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Vestiges d'art et d'anciens couvents

Abdulahad Yohanna Nisan, *A History of the Diocese of Aqra and Zibar*, Dehok 2010 [en arabe].
——, *A Land of Holiness. Sacred Remnants in the region of Aqra and Zibar*, Dehok 2012 (avec photographies) [en arabe].
Abouna, A., "The Monastery 'Der Quny'", *Bayn al-Nahrayn* 18 (1990, 69-70) 59-72 [en arabe].
——, *Les couvents irakiens*, Baghdad 2006 [en arabe].
Abouna Andraos, "Al-Hira, Capital and Culture", *Bayn al-Nahrayn* 33 (2005, 131-132) 182-202, 34 (2006, 133-34) 78-93 (with photographs) [en arabe].
Alkaflawi, S. Abdul Houssayn, "Grottos and Cellars of Al-Hira", *Bayn al-Nahrayn* 26 (1998, 101-102) 100-112 (avec des croquis) [en arabe].
Al-Tarihi M. Sa'id, *Monasteries and Christian places in Kufa and environments*, Beyrouth 1981 (avec cartes) [en arabe].
Al-Zaibawi Mahmood, "Syriac Art & Byzantium", *Bayn al-Nahrayn* 25 (1997, 97-100) 281-288 [en arabe].
→ Zibawi, M.
Amen Narmen Ali Muhamad, *Les églises et monastères du "Kurdistan irakien" à la veille et au lendemain de l'Islam*, Thèse de doctorat à l'Université de Versailles, I-II, Saint-Quentin-en-Yvelines 2001 (avec plans et photographies).
——, "The 'Monastic church' of Bāzyān in Iraqi Kurdistan", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 8 (2008) 74-84 (avec plans).

Benni, M., "Monasteries of the Kingdom of Al-Hira: Hind-Junior's monastery", *Bayn al-Nahrayn* 40 (2012, 157-58) 104-121 [en arabe].
Cassis, M., "Kokhe, Cradle of the Church of the East: An Archaeological and Comparative Study", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2 (2002) 67-68.
——, "The bema in the East Syriac church in light of new archaeological evidence", *Hugoye* 5.2 (2002) 195-211.
Castellana, P. – Fernández, R., *Chiese Siriane del IV Secolo*, Milano 2013.
Chaillot, C., *Rôle des images et vénération des icônes dans les églises orthodoxes orientales*, Genève 1993.
Chevalier, M., *Les montagnards chrétiens du Hakkari et du Kurdistan septentrional*, Paris 1985.
Djadjica, H., "St. Barbara's Church in Karmless", *Bayn al-Nahrayn* 3 (1975, 11) 203-212 [en arabe].
Fiey, J.-M., *Mossoul chrétienne. Essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Recherches 12, Beyrouth 1959.
——, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, Recherches 22.23.40, I-III, Beyrouth 1965-1968.
——, "Rabban Bouya de Shaqlawa et de Jéricho", *POC* 33 (1983) 34-38.
——, "The shrine of Sultan Mahdukht", *Bayn al-Nahrayn* 12 (1984, 47) 111-116 [en arabe].
——, "Sanctuaires et villages syriaques orientaux de la vallée de la Sapna", *Mus* 102 (1989) 43-67.
Fikrat, P.B. Tawfiq, *History of Monasteries at Amadiyah, Aqrah and Duhok till 1258 A.D.*, Doctorate thesis at Council of Arabic History Institute and Scientific Heritage (with photographs), Baghdad 2013 [en arabe].
Foumia, Kh., "The centennial ceremony of laying the foundation stone of the Sacred Heart church in Tilkaif", *Bayn al-Nahrayn* 40 (2012, 159-60) 246-261 [en arabe].
Fujii, H. – *al.*, "*Excavations at Ain Sha'ia Ruins and Dukakin Caves*", Al-Rafidan 10 (1989) 27-88.
Ghanima, J. R., *Al-Hira, the City and the Arabic Kingdom*, Baghdad 1936 [en arabe].
Guyer, S., "Le rôle de l'art de la Syrie et de la Mésopotamie à l'époque byzantine", *Syria* 14 (1933) 56-69.
Habbi, J., *The Upper Monastery and the Tahira Church*, Mosul 1969 [en arabe].
——, "Shim'un al-Safa church in Mosul", *Bayn al-Nahrayn* 1 (1973, 1) 59-78 [en arabe].
——, *The Churches of Mosul*, Baghdad 1980 (avec photographies).
——, "The Monastery of Mar Eliyah", *Bayn al-Nahrayn* 2 (1974, 7-8) 267-274, 361-374 [en arabe].
——, "Meskenta Church in Mosul", *Bayn al-Nahrayn* 5 (1977, 18-19) 177-198 [en arabe].
——, "Tikrit and its school during 6th-12th century", *Bayn al-Nahrayn* 15 (1987, 59-60) 29-55 [en arabe].
——, *The Monastery of Mar Mikhael*, Baghdad 1991 [en arabe].
Haddad, B., "Syriac text from the graveyard of the Green Church in Tikrit", *Bayn al-Nahrayn* 32 (2004, 127-28) 193-198 (avec photographies) [en arabe].
Haddad, P., *Churches and Monasteries of Baghdad*, Baghdad 1994 [en arabe].
——, "Le couvent de Mar Auraha près du village Batnaya", *Najm al-Mashriq* 3.1 (1997, 9) 70-74 [en arabe].
Hameed Abdul-Aziz, "Monasteries in Middle Euphrate Region", *Bayn al-Nahrayn* 25 (1997, 97-100) 181-296 (avec plans) [en arabe].
——, "Archaeological Remains of Hira City", *Bayn al-Nahrayn* 17 (1998, 67-68) 3-13 [en arabe].
——, "Ancient Monasteries in Northern Mesopotamia", *Bayn al-Nahrayn* 30 (2002, 119-120) 167-189 [en arabe].
Hamid, A., "The monastery of Qusair near Al-Ukhader castle", *Bayn al-Nahrayn* 17 (1989, 68) 9-22 (avec plans) [en arabe].

Harrak, A., "Recent Archaeological Excavations in Takrit and the Discovery of Syriac Inscriptions", *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1 (2002) 11-40.
Hunter, E., "Al-Hira and the monastery of Ayn Shaiya", *Bayn al-Nahrayn* 23 (1995, 91-92) 184-198 [en arabe].
——, ed., *The Christian Heritage of Iraq. Collected Papers from the Christianity of Iraq. I-V Seminar Days, 2004-2008*, Piscataway 2009.
——, "Present State of Christian Al-Hira", *Bayn al-Nahrayn* 38 (2010, 149-50) 2-15.
Issa, J., "The Monastery of Beth Abe", *Bayn al-Nahrayn* 9 (1981, 34-35) 225-234 [en arabe].
Ja'far, B.M., "Monasteries and remains of ancient churches in the area of Najaf and Al-Hira", *Bayn al-Nahrayn* 40 (2012, 157-58) 14-34 [en arabe].
Jamil Barnados Iskander, *The village of Mar Ja'qoub on the White Mountain*, Dehok 2013 [en arabe].
Jarry, J., "L'ambon dans la liturgie primitive de l'Église", *Syria* 49 (1972) 56-69.
Kröger, J., "Die Kirche auf dem Hügel Qasr bint al-Qadi und weitere Zeugnisse christlichen Lebens im Bereich des sasanidischen Metropole Ktesiphon", dans A. Mustafa – J. Tubach, ed., *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 137-157.
Larson-Miller, L., "A Return to the Liturgical Architecture of Northern Syria", *Studia liturgica* 24 (1994) 71-83.
Leroy, J., *Monks and Monasteries of the Near East*, London 1963.
Loosley, E., *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- to Sixth-Century Syrian Churches*, Kaslik 2003.
Mansoor, J.A., "The old Christian cemetery in Najaf", *Bayn al-Nahrayn* 40 (2012, 159-160) 204-211 [en arabe].
Mauroy, H. de, "Lieux de culte (anciens et actuels) des Églises 'Syriennes Orientales' dans le diocèse d'Ourmiah-Salmas en Iran", *Parole de l'Orient* 3 (1972,2) 314-350 (avec plan).
Okada, Y., "Reconsideration of Plaque-type Crosses from Ain Sha'ia Near Najaf", *Al-Rafidan* 11 (1990) 103-112.
——, "Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert", *Al-Rafidan* 12 (1991) 71-83.
Parry, K., "Images in the Church of the East. The Evidence from Central Asia and China", dans J.F. Coakley – K. Parry, ed., "The Church of the East. Life and Thought", *Bulletin of the John Rylands Library* 78.3 (1996) 143-162.
Qais es-Sindi, Goga, *Inventaire des peintures et icônes chrétiennes en Iraq*, Thèse de licence à l'Université de Baghdad, Branche Beaux Arts, 2004 [en arabe].
Qasha, S., "Churches and Monasteries of Qaraqosh", *Bayn al-Nahrayn* 1 (1973, 2-3) 181-190, 317-332 [en arabe].
——, *Chrétiens d'Iraq sous les Omeyyades*, II, Patrimoine arabe chrétien 15, Beyrouth 2005 [en arabe].
Rakho, F., *Isho'Yahb Bar Qusri and his churches*, Mosul 1971 [en arabe].
Rassam, A., *History of the Mar Mikhael Monastery*, Mosul 1968 [en arabe].
Renhart, E., *Das syrische Bema. Liturgisch-archäologische Untersuchungen*, Graz 1995 (cf. compte rendu de A. Palmer, *Sobornost – Eastern Churches Review* 19.2 [1997] 53-61).
Rücker, A., "Das 'Obere Kloster' bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der Ostsyrischen Liturgie", *OC* 28 (1931) 180-187.
Sebri, A., *Churches and Shrines of Erbil*, Erbil 2002 [en arabe].
Snelders, B., "A Newly Discovered Wall Painting in the Church of Mar Giworgis in Qaraqosh, Iraq", *Eastern Christian Art* 4 (2007) 27-48.
Teule, H., "Syrian Orthodox Attitudes to the Pilgrimage to Jerusalem", *Eastern Christian Art* 2 (2005) 121-125.
——, "The Veneration of Images in the Church of the East", dans B. Groneberg – H. Spiechermann, ed., *Die Welt der Götterbilder*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376, Berlin – New York 2007, 324-346.

——, *Les Assyro-Chaldéens. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Turnhout 2008 (avec un chapitre sur l'art sacré et bibliographie).
Thierry, J.-M., "Monuments chrétiens inédits de Haute Mésopotamie", *Syria* 70 (1993) 179-204.
Thoma, Y., *Christian cities, villages and sites in Iraq*, Extrait de *Al-Fikr Al-Masihi*, Baghdad 2013 [en arabe].
Van Rompay, L., "Art and Architecture", dans S. Brock – *al.*, ed., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, 37-43.
Vossel, V. van, "Who is the Unknown Painter? XIXth-century Iconography in the Mardin-Mosul Area", *OCP* 78 (2012) 203-226.
Zibawi, M., *Orients Chrétiens. Entre Byzance et l'Islam*, Paris 1995 (cf. compte rendu de P. O. Scholz, *OC* 81 [1997] 275-282).

2. Le monastère de Rabban Hormizd

Awwad, G., "Dayr Rabban Hormizd", *Al-Najam* (Mosul) 1934.
——, "The Plan of the Old Iraqi Churches of the East Syrians", *Sumer* 1 (1947, 3) 100-116.
Anmar 'Abd Al-Jabar Jasim, *Les inscriptions dans le monastère de R. Hormizd*, Dehok 2008 [en arabe].
Badger, G.P., *The Nestorians and their Rituals*, I-II, London 1852, réimpression 1987.
Bello, S., *La congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle*, OCA 122, Rome 1939.
Cholak, J., "The Monastery of Rabban Hormizd in Alqosh Mountain", *Bayn al-Nahrayn* 1 (1973, 4) 391-416 [en arabe].
Daftar Nahedh Abdul Razaq, "Cross in Arab coins", *Bayn al-Nahrayn* 25 (1997, 97-100) 275-280 (avec photographies) [en arabe].
Dauphin, C., "Les églises nestoriennes du Haut Hakkari", *Archeologia* 2 (1981) 6-50.
Dauvillier, J., "Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne Église Chaldéenne", *OS* 1 (1956) 297-304.
——, « L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéen », *Parole de l'Orient* 6-7 (1975-76) 357-386.
Fiey, J. M., *Assyrie Chrétienne*, II, Beyrouth 1965, 533-549.
Habbi, J., *The Monastery of Rabban Hormizd*, Baghdad 1977 [en arabe].
——, "The Oldest Churches of Iraq", *Bayn al-Nahrayn* 14 (1986, 53-54) 22-60 (avec plans) [en arabe].
Haddad, B., *Les annales de la congrégation Chaldéenne de Rabban Hormizd*, I: 1808-1874, [traduction arabe], Mossoul 2008.
Haddad, P., *Le Père Gabriel Dambo, martyr*, Mossoul 2008 [en arabe].
Isaac, J., "La croix triomphale dans la tradition de l'Église Chaldéenne", *Najm al-Mashriq* 1 (1995, 2) 96-102 [en arabe].
Murre van den Berg, H.L., "Hormizd, Monastery of Rabban", dans S. Brock – *al.*, ed., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, 203-205.
Pognon, H., *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris 1907-1908.
Preusser, C., *Nordmesopotamische Baudenkmäler*, Leipzig 1911, réimpression 1984.
Rich, C., *Narrative of Residence in Koordistan*, I-II, London 1836, réimpression 1972.
Thoma, Denha Hanna, *Les voyages missionnaires de l'Anba Samuel Giamil* [traduction arabe], Mossoul 2008.
Vossel, V. van, "Rabban Hormizd et son monastère au mont 'Adré", *Najm al-Mashriq* 6 (2000, 23) 354-365 (avec cartes) [en arabe].

3. Le monastère de Mor Matay

Al-Bana, Y., *History of the Syrian Orthodox Church of Antiochia, and its monastic Movement in Mor Matay*, Mor Matay 2009 [en arabe].

Bell, G., *Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin and Neighbouring Districts*, Heidelberg 1913, réimpression 1978.

Brock, S. – Taylor, D.G.K., ed., *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and Its Ancient Aramaic Heritage*, I-IV, Roma 2001.

Buchthal, H., "The painting of the Syrian Jacobites in its relation to Byzantine and Islamic art", *Syria* 20 (1939) 136-150.

Fiey, J.M., *Assyrie Chrétienne*, II, Beyrouth 1965, 759-770.

Ignatius Ya'qoub III, *Dafaqat at-Tayyib* [Histoire du monastère de Mar Matti], Zahle 1961 [en arabe].

Kiraz, G.A., "Matay, Dayro d-Mor", dans S. Brock – *al.*, ed., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, 280-281.

Leroy, J., *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient*, I-II, Paris 1964.

Qasab, L. – Al-Toni, J., *Syrian Miniature Art during the Middle Ages*, Damas 2008 [en arabe].

Saka, L, *History of Mar Matti Monastery*, Dehok 2008 [en arabe].

Schrier, O.J., "Name and Function of Jacob Bar Shakko. Notes on the History of the Monastery of Mar Mattay", dans R. Lavenant, ed., *V Symposium Syriacum (Leuven, 29-31 août 1988)*, OCA 236, Roma 1990, 215-228.

Sitwak, S., *Dayr Mor Matay*, Mosul 2000 [en arabe].

Vossel, V. van, "North Iraqi Monasteries", *Liturgical Magazine* 5 (2012) 3-8, 59-62, 135-139 (avec photographies).

4. Le couvent de Mor Behnam

Abdal, E., *Quelques vestiges historiques du couvent de Mar Bahnam le martyr près de Mossoul*, Beyrouth 1959.

Baer, E., *Ayyubid Metalwork with Christian Images*, Leiden 1989.

Casmoussa, G., *Dayr Mor Behnam the Martyr (16th Jubilee Celebration)*, Baghdad 1990 [en arabe].

Fiey, J.-M., *Assyrie Chrétienne*, II, Beyrouth 1965, 565-609.

——, *Mar Behnam*, Touristic and Archaeological Series 2, Baghdad 1970.

Francis Jahola, *Le couvent de Mar Behnam*, Guide archéologique, 2006 (avec photographies) [en arabe].

Grillmeier, A., "Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenos v. Mabbog und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität", dans H.J. auf der Maur, ed., *Fides Sacramenti, Sacramentum Fidei*. Studies in Honour of P. Smulders, Assen 1981, 137-75.

Habbi, J., "Mar Behnam, between Legend and Fact", *Bayn al-Nahrayn* 13 (1985, 49-50) 6-8 [en arabe].

Hameed, A., "Christian Scenes on Mosul Metalic Pieces", *Bayn al-Nahrayn* 18 (1990, 71-72) 25-38 (avec planches) [en arabe].

——, "Scenes of Jesus Christ's Life Pictured in Islamic Manuscripts", *Bayn al-Nahrayn* 20 (1992, 75-76) 17-32 (avec photographies) [en arabe].

——, "Christian Scenes Pictured on Old Incensors in the Iraqi Museum", *Bayn al-Nahrayn* 20 (1992, 77-78) 46-59 (avec photographies) [en arabe].

Jumaa Ahmed Qasim, "Common Architecture in Mosul", *Bayn al-Nahrayn* 25 (1997, 97-100) 251-274 (avec plans) [en arabe].

Mérigoux, J.-M., *Les chrétiens de Mossoul et leurs églises pendant la période ottomane, de 1516 à 1815*, Mossoul 1983.
Monneret de Villard, U., *Le chiese della Mesopotamia*, OCA 128, Roma 1940.
Mundell Mango, M., "The Continuity of the Classical Tradition in the Art and Architecture of Northern Mesopotamia", in N.G. Garsoian – T.F. Matthews – R.W. Thomson, ed., *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumberton Oaks Symposium 10, Washington 1982, 115-134.
Palmer, A., *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Tur 'Abdin*, University of Cambridge Oriental Publications 39, London 1990.
Qasha, S., *Mosul, during the Jalili period (1726-1834)*, Beirouth 2008 [en arabe].
Snelders, B., *Identity and Christian-Muslim Interaction. Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area*, Orientalia Lovaniensia Analecta 198, Louvain 2010, 515-545 (avec bibliographie).
——, "Behnam, Dayro d-Mor Monastery of St. Behnam", dans S. Brock – *al.*, ed., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, 66-68.
Yahya, A. – Malallah, M., "Christian Antiquities in Mosul throughout 15 Centuries", *Bayn al-Nahrayn* 31 (2003, 121-122) 15-51 (avec photographie) [en arabe].

5. Le monachisme syriaque

Bedjan, P., *Liber Superiorum*, Paris – Leipzig 1901.
Chabot, J.-B., *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome 16, Rome 1896.
——, "Histoire du Moine Rabban Youssef Bussnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun", *ROC* 2 (1897) 357-395 ; 3 (1898) 77-121, 168-190, 292-327, 458-480 ; 4 (1899) 380-415 ; 5 (1900) 118-143, 182-195.
Jullien, F., *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, CSCO 622 /Subs. 121, Leuven 2008.
——, ed., *Le monachisme syriaque*, Études syriaques 7, Paris 2010.
Kessel, G. – Pinggéra, K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven 2011.

Summary

In the footsteps of Fr J.-M. Fiey and under his guidance, the author of this article was able to pay a short visit to Northern Iraq, searching for architectural remains of ancient monasteries. In the first part of the article some impressions of this visit in 2012 are related. The second part is devoted to a more detailed description of three monasteries (Rabban Hormizd of the Chaldeans, Mor Matay of the Syrian Orthodox, and Mor Behnam of the Syrian Catholics) where, until the present day, some monks continue the spiritual life of their predecessors, in order to make their place an attractive center of monastic Christian devotion.

P. O. Box 2218
Baghdad, Iraq

Vincent van Vossel



Pl. 1 – Le couvent de Mqurtaya des Syriens Orthodoxes.



Pl. 2a – Dans le jardin de Mqurtaya, la statue de Jean de Dailam.

Pl. 2b: Mqurtaya, la crypte.

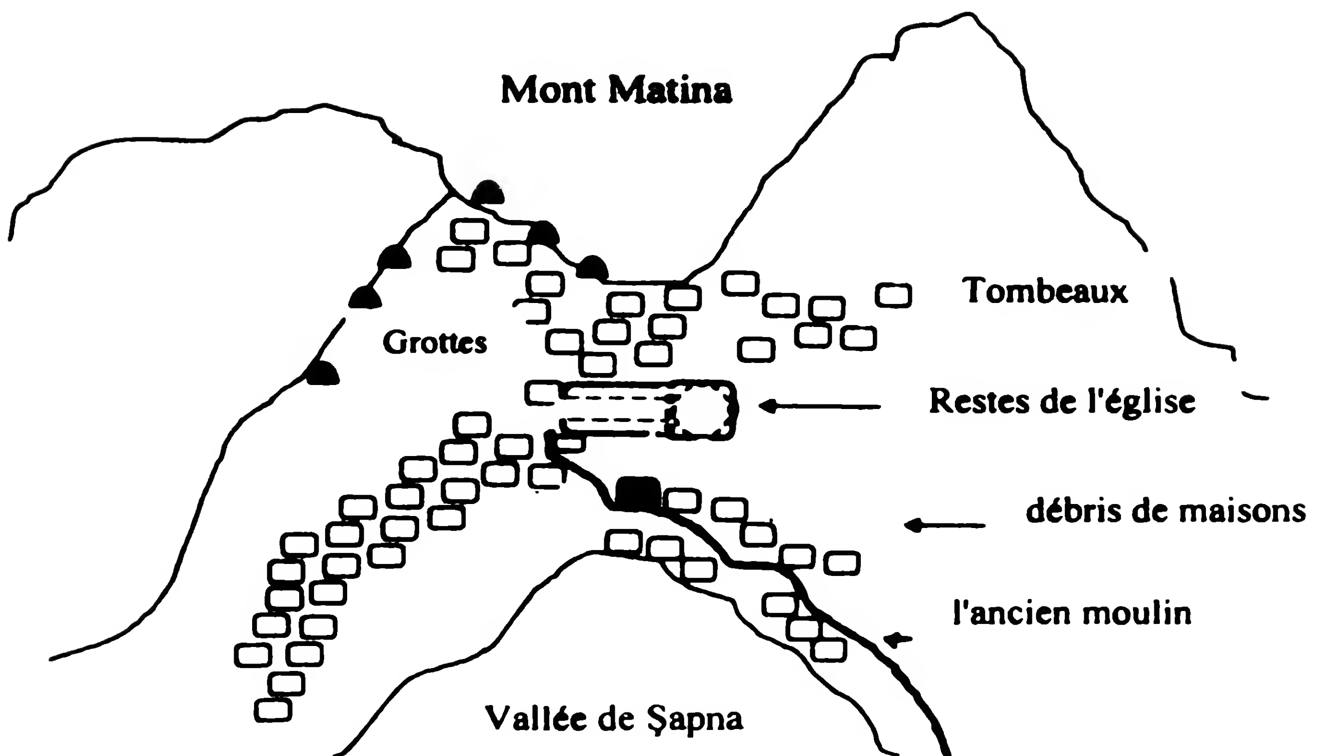


Fig. 1 – Dayr Mar Awraha Abile, Abraham le Pleureur, près de Dawoudiya (Şapna).



Pl. 3a – Dayr Mar Abraham le Pleureur. Le sanctuaire de l'église souteraine.



Pl. 3b – Une des grottes voisines du dayr d'Abraham le Pleureur.



Pl. 4 – Dayr Aloqa. Le terrain avec le gardien.



Pl. 5a



Pl. 5b



Pl. 5c



Pl. 5d

Pl. 5a-d – Le couvent Mar Awdisho près de Aqra: la salle d'accueil et ses habitants.

Fig. 2 - Le couvent de Mar Awdisho ('Aqra). A droite: l'église avec le sanctuaire.

Fig. 3 - Mar Awdisho: les toits autour du jardin au milieu.



Pl. 6a – Le grand mur autour de la ville dite Za'afarān, près de Zakho.



Pl. 6b – Restes du mur.



Pl. 6c – Débris de la porte d'entrée dans le mur ouest avec une croix incrustée.



Pl. 7 – Les restes probables du couvent de Aphnimaran (Dayr al-Za'afarān).

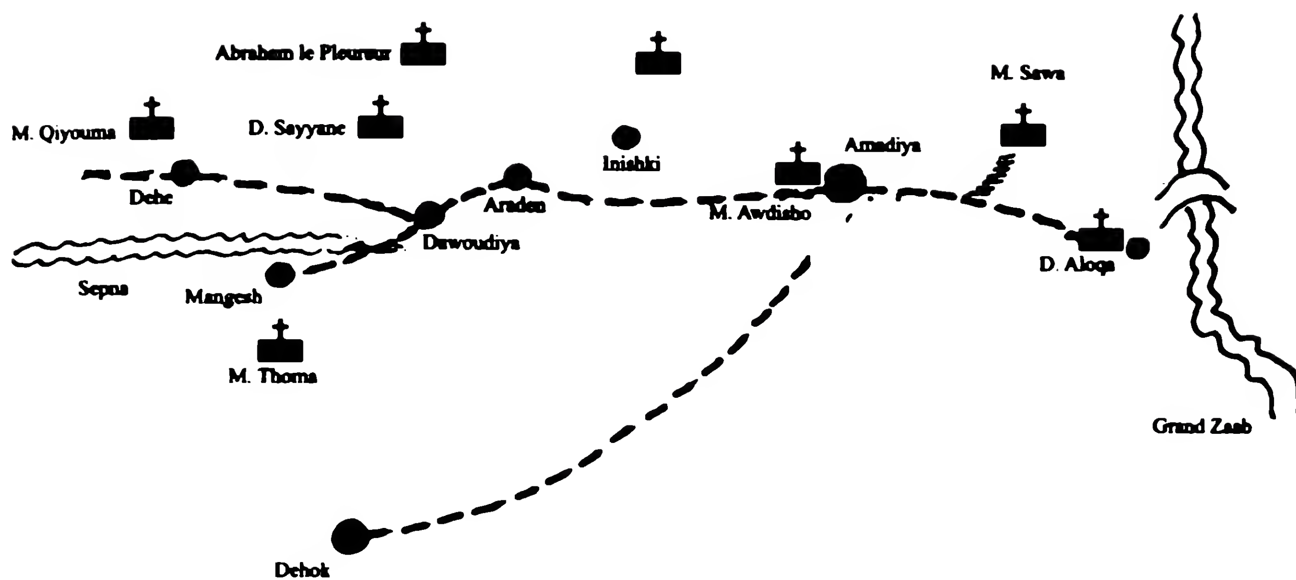


Fig. 4a – La Vallée du Şapna.



Pl. 8a – Mar Qiyouma près de Dehe (Şapna). (A distinguer de Mar Qiyouma au nord de 'Amadiyya.)



Pl. 8b – La grotte de Rabban Bouya à Shaqlawa.

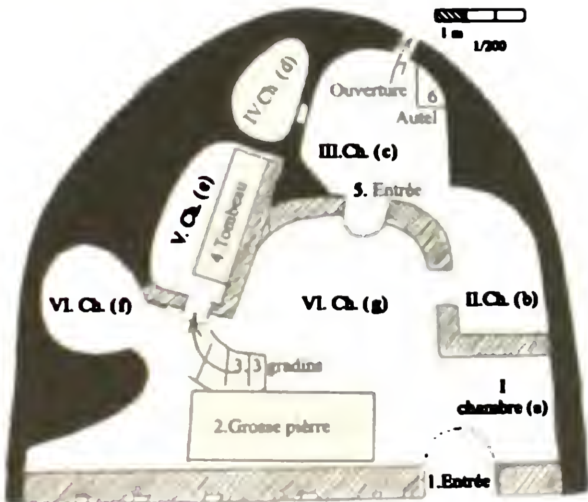


Fig. 4b – Plan de la grotte de Rabban Bouya.



Pl. 8c – L'escalier menant vers la grotte de Mar Sawa, près de 'Amadiyya.



Pl. 8d – Le sommet de l'escalier avec la grosse pierre.



Pl. 9a – Une des croix découvertes à al-Hira.



Pl. 9b – Bazian: vestiges du bêma au milieu de l'église avec le shqaqona.



Pl. 9c – Bazian: vue générale de l'église à partir du sanctuaire.

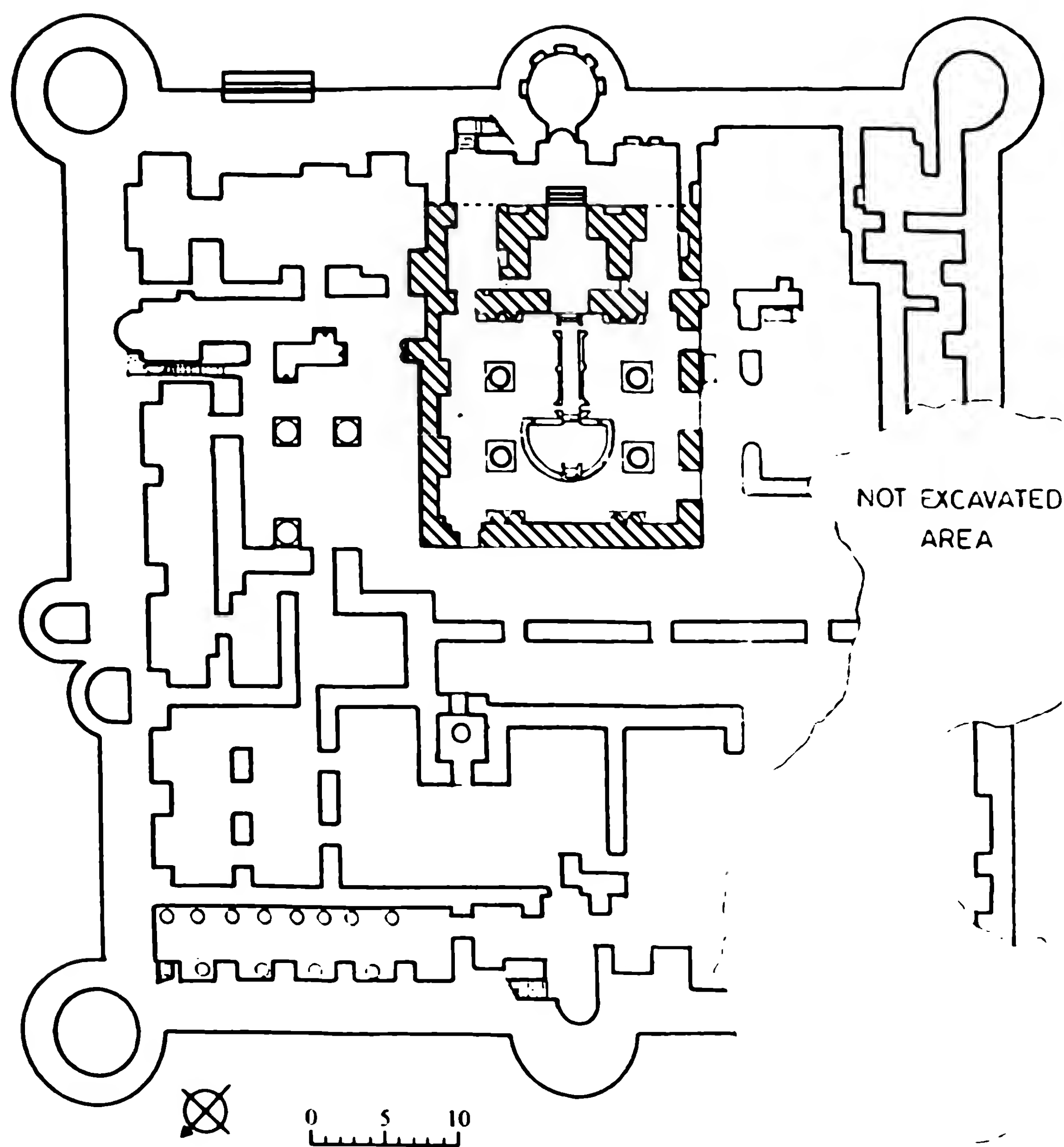


Fig. 5 – Plan retouché du couvent (?) de Bazian (2011).



Pl. 10a – Dayr Mar Eliyah.



Pl. 10b – Dayr Mar Michael.



Pl. 11 – Le Couvent Supérieur (Mossoul), d'après un dessin du XVIIIe siècle.



Pl. 12a – Dayr Mar Abraham, ou Dayr Resha sur le Mont Maqlub. L'arche dans le mur nord de l'église.



Pl. 12b – Dayr Mar Abraham, ou Dayr Resha sur le Mont Maqlub.



Pl. 13a – Baskin, un couvent ou une tour de garde?



Pl. 13b – La niche à l'intérieur de la tour de Baskin.

Pl. 14a – Le monastère de Rabban Hormizd, à droite les églises, au milieu la cellule du supérieur avec les salles pour la vie commune et à gauche, les grottes.



Pl. 14b – R. Hormizd: la source du Saint.



Pl. 14c – R. Hormizd: source miraculeuse.



Pl. 14d – R. Hormizd: Une croix monastique ancienne.



Pl. 15a – R. Hormizd: l'église de Saint-Antoine.



Pl. 15b – La niche ("l'autel") pour garder les huiles.



Pl. 15c – La porte (close) entre l'église de Saint-Antoine et l'église de la Sainte-Trinité.



Pl. 15d – Détail de la niche pour garder les huiles.



Pl. 16a – L'église de Rabban Hormizd. L'arche double.



Pl. 16b – L'église de R. Hormizd. La porte à côté de "l'autel", avec des trous pour prendre de la poussière sainte.



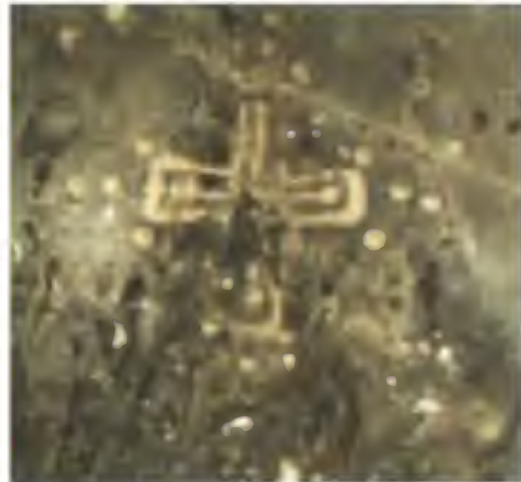
Pl. 16c – L'église de R. Hormizd. Les niches (14) chacune avec une croix sculptée.



Pl. 16d – L'église de R. Homizd. Vue vers l'est.



Pl. 17a – La croix ancienne dans la cellule de R. Hormizd, devant laquelle il avait coutume de se prosterner.



Pl. 17b – Une croix ancienne dans le monastère de Mar Awgin sur le Mont Izla.



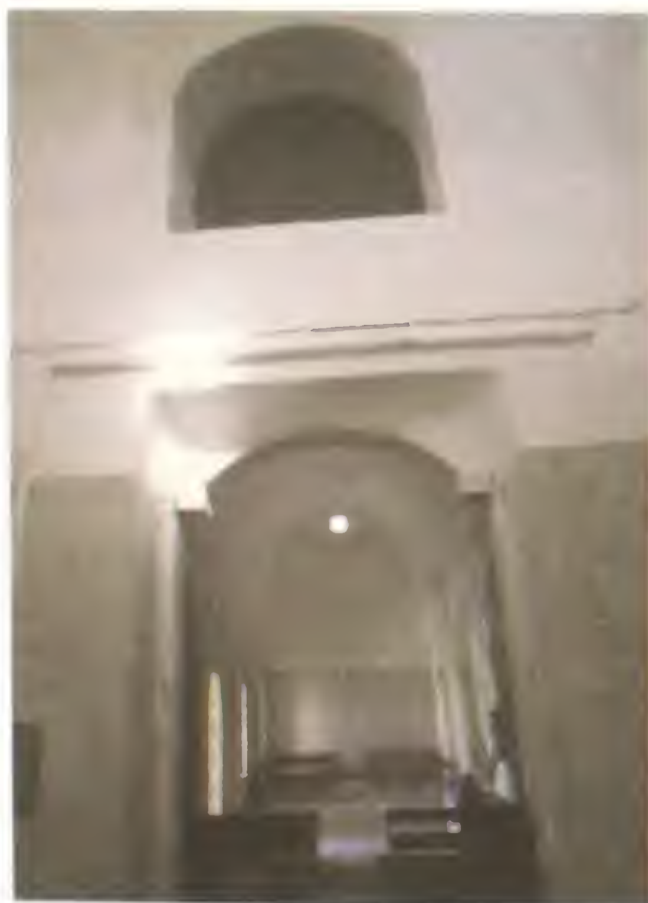
Pl. 17d – Le petit monument commémoratif qui se trouvait jadis dans l'église de R. Hormizd (?). Une grande croix y est représentée entre un sapin (symbole de la vie) et un moine (?). La chaîne pour guérir les infirmes pend à côté.



Pl. 17c – Le monument commémoratif, avec la grande croix sculptée au milieu.



Pl. 18 – Le tombeau vide au-dessous de l'autel dans l'église de R. Hormizd.



Pl. 19a – L'église de la Sainte-Trinité. Vue vers l'ouest. À droite, la porte menant vers l'église de R. Hormizd.



Pl. 19b – L'église de la Sainte-Trinité. Vue vers l'est. À gauche, l'inscription commémorative de Gabriel Dambo. A droite la porte d'entrée.



Pl. 19c – Le grand mur et les constructions qui supportent les églises.



Pl. 19d – Une petite porte menant vers l'autel (construite vers 1820).



Pl. 19e – Le baldaquin au-dessus de l'autel, avec l'inscription: "L'autel est un feu au-dedans d'un feu..."



Pl. 19f – Une petite porte menant vers l'autel (construite vers 1820), détail.



Pl. 19g – Décorations dans l'intérieur du sanctuaire: des sapins et des "ondes" comme sur le "tabernacle" de Saint-Antoine.

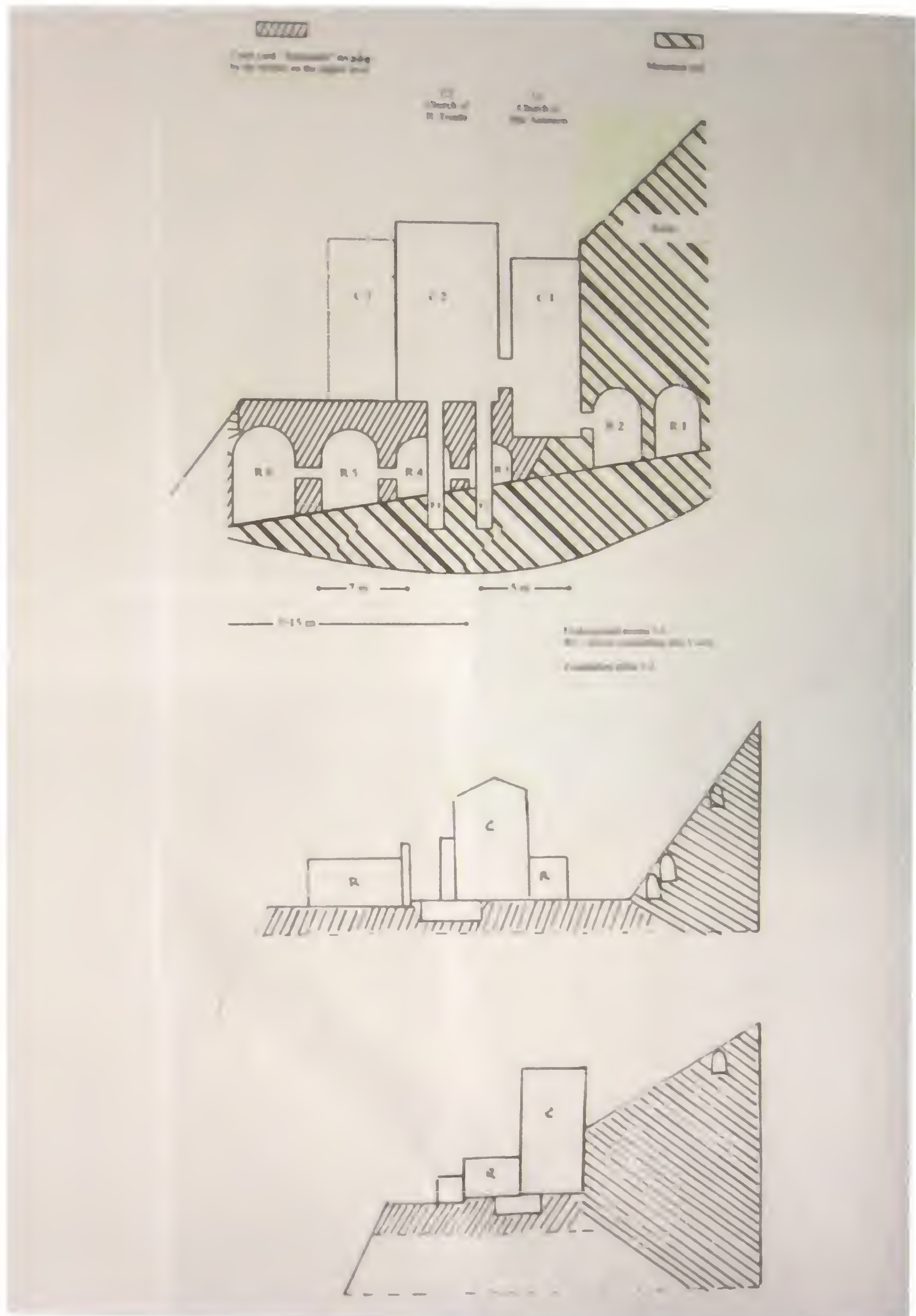


Fig. 6 – Coupe transversale des monastères de R. Hormizd, de Mar Awgin et d'Abraham al-Kashkari.



Pl. 20 – Les tombes des patriarches, avec la porte à droite, vers l'église de R. Hormizd.

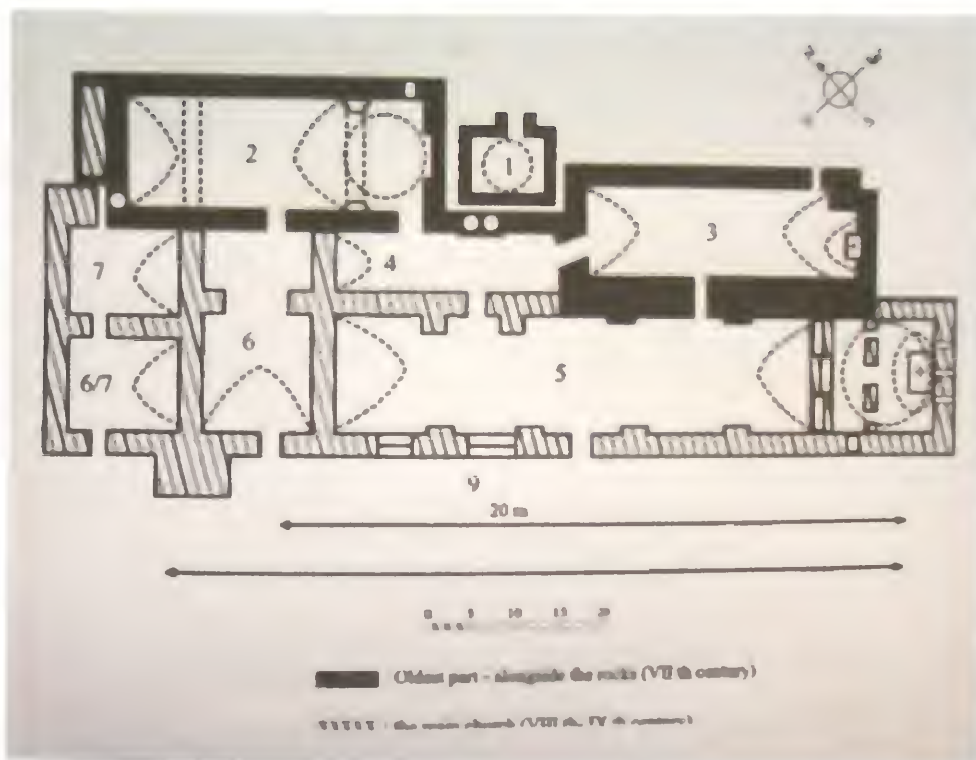


Fig. 7 – Plan des trois églises (1) Cellule de R. Hormizd, (2) l'église de R. Hormizd, (3) l'église de Saint-Antoine, (4) tombes des patriarches, (5) l'église de la Sainte-Trinité, (6) l'entrée ancienne ?, (7) baptistère, (9) narthex.



Pl. 21a – L'Abbé Gabriel Dambo de Mardin (1808-1832).



Pl. 21b – Le Père Dambo présentant sa règle au Cardinal Cappellari.



Pl. 22 – Le martyre du Père G. Dambo avec deux confrères.



Pl. 23 – Le patriarche Yousif Audo d'Alqosh (1817-1878).



Pl. 25 – Anba Samuel Giamil (1847-1917).



Pl. 24 – Les moines de R. Hormizd chantant les nocturnes (1967).



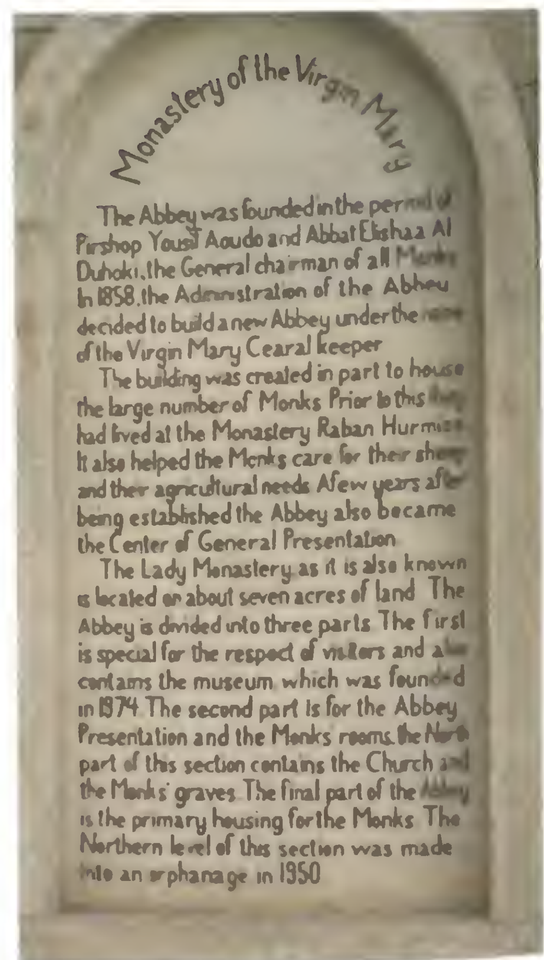
Pl. 26a – Notre-Dame des Semences: la cour du monastère avec l'entrée de l'église.



Pl. 26b – Notre-Dame des Semences: l'entrée principale.



Pl. 26c – Dayr as-Sa'ida, Notre-Dame des Semences: l'église durant la célébration du centenaire.



Pl. 26d – La plaque commémorative de la fondation de Notre-Dame des Semences en 1858.



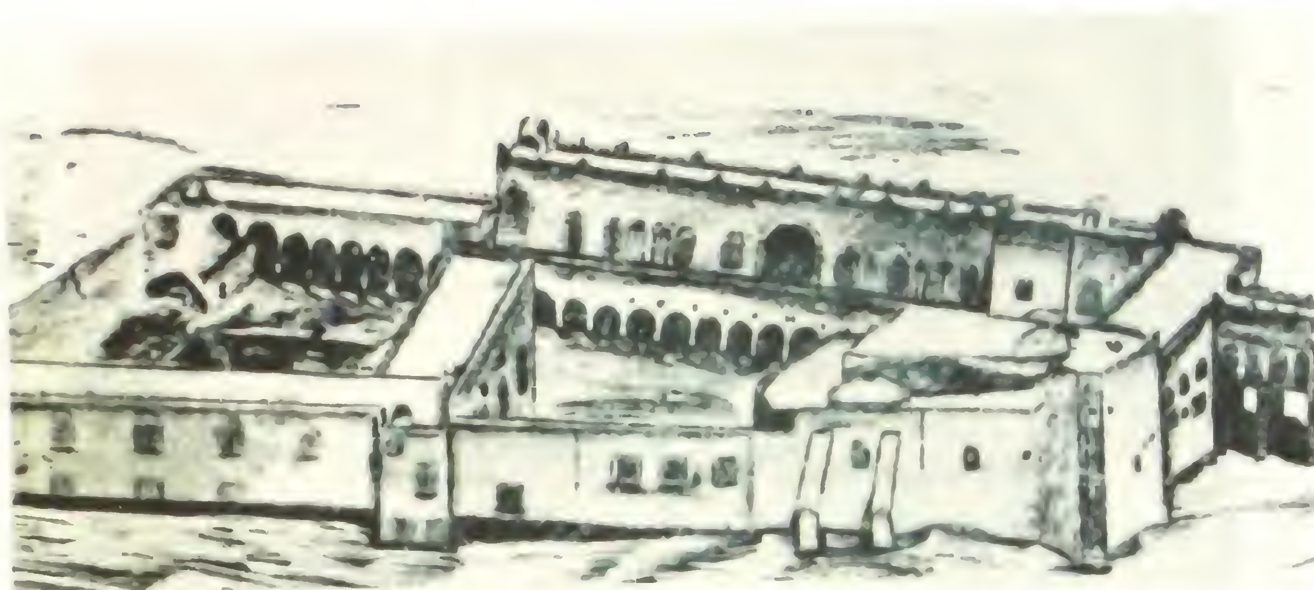
Pl. 27a – La façade de Dayr Mor Matay sur le mont Maqlub.



Pl. 27b – Le martyrium avec le tombeau de Mor Mattay et de Ibn al-Ibri.



Pl. 28 – L'évêque du Dayr Mor Matay, Mar Timothaus Mousa Al-Shamani, au milieu des professeurs et des moines devant l'entrée de l'Institut patriarcal de théologie.



Pl. 29 – Le couvent de Mar Behnam, avec l'église à droite.

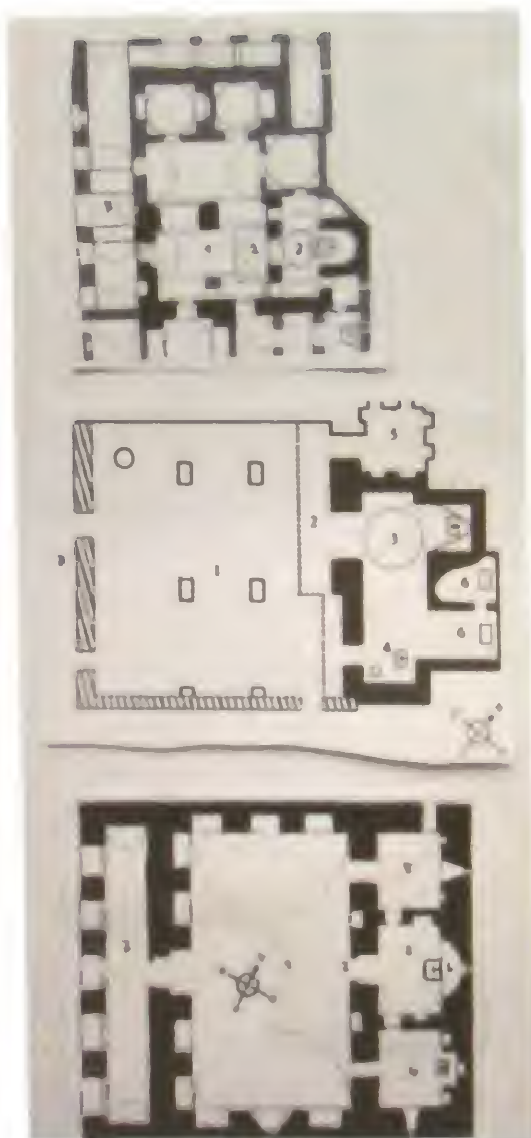


Fig. 8 – Plan des églises syriennes: Mor Behnam, Mor Matay, Mor Gabriel. Sur le plan de l'église de Mor Behnam, la porte des "deux baptêmes" se trouve du côté sud, en-bas, à droite.



Pl. 30a – La porte des deux baptêmes.



Pl. 30b – La porte des deux baptêmes.



Pl. 31a – La porte des deux baptêmes, détail.



Pl. 31b – Détail d'une peinture de Saint Antoine parmi les Douze Abbés, conservée dans l'église des Quarante Martyrs à Mardin.



Pl. 32a – La porte des deux baptêmes, détail.





Pl. 32b – Dans les manuscrits du XIII[e] s. un moine semble accueillir le cortège des Rameaux.



Pl. 33a – La porte de Mor Mattay.



Pl. 33b – La porte de Mor Mattay, détail.



Pl. 34a – La porte de Mor Matay. Saint Serge (?).



Pl. 34b – La porte de Mor Matay. Saint Bacchus (?).



Pl. 35a – Mar Yohannan.



Pl. 35b – Mar Awgin.



Pl. 35c – Mar Awgin: l'autel sous le baldaquin construit avec le bois de l'arche de Noé.



Pl. 35d – Mar Awgin; l'intérieur de l'église de hauteur remarquable.



Pl. 35e – Les grottes à côté de l'église de Mar Awgin.



Pl. 35f – Monastère d'Abraham al-Kashkari sur le mont Izla.



Pl. 35g – Monastère d'Abraham sur le Mont Izla. L'intérieur de l'église avec une sorte d'iconostase.

Osvaldo Raineri

Il libro della luce di Giyorgis di Saglā (ms. *Raineri* 251 della Vaticana)

Il manoscritto

Il ms. *Raineri* 251 della Biblioteca Apostolica Vaticana ha le seguenti caratteristiche: sec. XX, pergamenaceo, copertine in legno, cm 29 × 20,5, ff. (numerati in alto a destra, a matita) 139 (f. 1 staccato + undici fascicoli, che recano in alto a sinistra le relative cifre etiopiche: I = ff. 2-11; II = 12-21; III = 22-31; IV = 32-41; V = 42-51; VI = 52-61; VII = 62-71; VIII = 72-81; IX = 82-91; X = 92-101; XI = 102-111; XII = 112-121; XIII = 122-131; XIV = 132-139; ff. 1, 137-139: in bianco); scritto su 2 coll., linee 19-22 per col., inchiostro nero e rosso, lingua *ge'ez*. Il codice è provvisto di custodia in cuoio.

Giyorgis di Saglā[1]

Giyorgis di Saglā (1365 ca – 1425), detto "il candelabro dell'Etiopia"[2], fu uno dei più prolifici autori di testi religiosi in lingua *ge'ez*, comprendenti opere liturgiche, pastorali e teologiche. La copiosità dei suoi scritti è una delle cause della confusione riguardante Giyorgis di Saglā e Giyorgis di Gāseččā, località situate nello Scioa, a poca distanza una dall'altra. Oggi si ritiene generalmente che si tratti di un unico scrittore, anche se alcuni studiosi sostengono l'esistenza di due Giyorgis, rispettivamente originari di una delle citate località. Giyorgis è venerato come santo, e la sua Vita (*gadl*)[3] narra che era figlio di Ḥezba Ṣeyon, sacerdote della corte reale, e di Emmena Ṣeyon: educato nel monastero di Dabra Ḥayq Esṭifānos, succedette al padre nella carica ecclesiastica di corte. Egli fin da fanciullo ebbe una fervida devozione alla Madonna e fu sostenitore della celebrazione del sabato. Per intrighi di corte ed altre ragioni, venne incarcerato. Riottenuta la libertà, divenne abate del monastero di Ba-Ṣalota Mikā'ēl a Saglā, dove morì e fu sepolto.

---

[1] Cfr Colin 1985; Colin 2005.
[2] *CSCO* 260, p. 28.
[3] *CSCO* 492-493.

OCP 80 (2014) 87-141

La sua opera principale è il Libro del mistero (*Maṣḥafa mesṭir*)[4], considerata come la *Summa theologica* della chiesa etiopica; compose inoltre: l'Organo delle lodi (*Argānona weddāsē*)[5], il Cantico del fiore (*Mahlēta ṣeggē*)[6], le Lodi della croce (*Weddāsē masqal*), le Lodi degli apostoli (*Weddāsē ḥawāryāt*), le Lodi della Vergine (*Weddāsē dengel*), il Libro della glorificazione del giorno e della notte (*Maṣḥafa sebḥat zama'ālt wazalēlit*) o Libro delle ore, la Preghiera della frazione (del pane: *Ṣalota fatteto*) e altre opere minori, per alcune delle quali rimane incerta l'identificazione dell'autore[7]. La composizione qui presentata è identificabile col Libro delle ore o Libro della luce[8], attribuito a Giyorgis, come è scritto espressamente al f. 131r del ms., dove l'autore dichiara: *zātti maṣḥafa berhān* ... *lakkā'eku ana Giyorgis walda Ḥezba Ṣeyon qasis*...(questo Libro della luce ... scrissi io Giyorgis, figlio di Ḥezba Ṣeyon, prete ...).

Del nostro libro, elencato tra le opere di Giyorgis di Saglā, sono segnalate diverse copie[9], di cui fa parte la presente, oggetto di questo studio, dove ne diamo larghi stralci nella nostra versione, con una sintesi delle parti rimanenti. Nel corso dei seguenti brani citati o riassunti qui di seguito, oltre ai riferimenti ai ff. del ms., tra parentesi quadre, saranno indicati, tra parentesi tonde, sia i riferimenti biblici, in corsivo, che le citazioni scritturistiche vere e proprie, in caratteri tondi.

Esprimo la mia gratitudine a P. Philippe Luisier S.J. e a P. Rafał Zarzeczny S.J. per i suggerimenti e le precisazioni.

Inizio
[f. 2]

«Nel nome del Signore che dispone l'aurora e il mattino col suo potere,
che produce il giorno dalla notte, volta per volta,
e anche la notte dal giorno, per ogni suo tempo;
chiunque parla lo glorifica con la propria lingua,
supplicandolo davanti al suo luogo,
nei secoli dei secoli, amen».

---

[4] *CSCO* 515-516 e 532-533.

[5] Leander 1922; *Maṣḥafa argānon za'abbā Giyorgis*, Addis Ababā 1959 (E.E. = A.D. 1966/7).

[6] Raineri 2010, pp. 5-30.

[7] Cfr *CSCO* 493, p. IX; EMML V, ms. 1838, p. 340; Colin 2005.

[8] Con lo stesso titolo è noto "Il libro della luce del negus Zar'a Yā'qob (*Maṣḥafa berḥān*)", nella edizione di C. Conti Rossini (*CSCO* 250-251 e 261-262), Louvain 1964-5.

[9] EMML VI, p. 344, ms. 2274, ff. 1-48; EMML VII, ms. 2702; p. 215, ms. 2867, ff. 5-54; EMML VIII, p. 25, ms. 3025, ff. 3-101; pp. 35-42, ms. 3049, ff. 3-53; EMML IX, p. 27, ms. 3538, ff. 6-48; EMML X, pp. 181-187, ms. 4493, ff. 44-100.

1. *Preghiera della prima ora del giorno*

«Preghiera della prima ora del giorno. E dirai: "Ti rendiamo grazie[10], Padre glorioso, che hai fatto sorgere nei nostri cuori la luce dell'unigenito Figlio tuo Gesù Cristo, che è il sole della giustizia e la luce della tua divinità, l'immagine dell'effigie del tuo volto, il fulgore della bellezza della tua gloria, poiché chi lo ama, ama te, e chi lo odia, odia te. Come disse l'apostolo: 'Chi invero ama il Figlio suo, ama colui dal quale è nato' (*1Gv 5,1*). E disse ancora: 'Quanto a chi non crede nel Figlio suo, lo rende mendace' (1Gv 5,10). O Padre misericordioso, se io provoco all'ira la tua bontà, ricorda la passione del tuo Figlio unigenito, come [f. 2v] sopportò per me l'ingiuria degli immondi e l'abominio dei malvagi. O Padre clemente, se io fui legato col legame del peccato, ricorda il legame delle mani del Figlio tuo che legarono come un ladro. O Padre puro, se io ho ferito il mio corpo con la freccia del nemico, guarda le ferite delle percosse del Figlio tuo che la comunità dei peccatori gli inflisse. O Padre giusto, se io mi sono reso immondo con la vergogna della concupiscenza, ricorda la turpitudine della croce che il Figlio tuo sopportò per me. E quando mi prostro un poco durante la preghiera, ricorda le prostrazioni del Figlio tuo, finché il suo sudore divenne come gocce di sangue (*Lc 22,44*) nella notte in cui lo arrestarono. E quando apro la mia bocca per pregare, ricorda le parole del Figlio tuo che disse sul legno della croce: 'Mio Dio, mio Dio, guardami: e perché mi hai abbandonato?' (Sal 21,1; *Mt 27,46; Mc 15,34*). E quando tendo le mie mani per supplicarti, ricorda l'estensione delle mani del Figlio tuo sul legno della croce e come le stendesti a destra, e a sinistra, e sopra, e sotto. E quale mare sommergerà [f. 3r] il libro dei miei peccati, se non l'abisso della tua misericordia? E quale acqua laverà la sozzura del mio peccato, se non il torrente di sangue del Figlio tuo? Sostienimi, o Signore, poiché sono vacillante; rialzami, o Signore, poiché sono caduto per i peccati; purificami, o Signore, poiché mi sono contaminato con il contagio del peccato. Il calunniatore non voglia accusarmi davanti al re e non cerchi di svergognarmi davanti al giudice. La mia mente sta intorno al terribile e l'occhio del mio cuore rende giusto il giudice. E supplica quei giudici, affinché lo plachino prima che si adiri contro di me e gli chiedano grazia prima che la sentenza del giudizio esca dalla sua bocca. Chi è il giudice se non Gesù, Gesù Cristo che siede alla destra del Padre suo, come disse egli stesso nel vangelo: 'Quanto al Padre, non giudica nessuno, ma ogni giudizio l'ha affidato al Figlio suo'? (Gv 5,22). E quei giudici, chi sono se non gli [f. 3v] apostoli? Come disse egli stesso: 'Siederete su dodici seggi e giudicherete le dodici tribù d'Israele' (Mt 19,28; Lc 22,30). E disse ancora ai Giudei: 'Poiché io, con la forza del Signore, scaccio i demoni, i tuoi figli, Mosè, perché scacciano i demoni? Infatti essi saranno per voi giudici' (*Mt 12,27s*) e vi convinceranno di colpa, poiché gli apostoli invero sono figli dei Giudei, e quando sarà il giorno del giudizio, convinceranno di colpa coloro che non credono in lui e pronunceranno la sentenza del giudizio contro di loro. E, quanto al tribunale della chiesa, fu dato a Paolo, di pronunciare la sentenza del giudizio per chi agisce malamente e per chi fa il bene. Mi affido ad essi, a quei giudici che ricevettero il dono della grazia dal Padre e della potestà dal Figlio e del fuoco dallo Spirito Santo (*At 2,3*). Mi affido ad essi, a quei giudici, che ricevettero lo scudo della fede dal Padre e l'elmo della salvezza dal

[10] Cfr EMML VIII, p. 35. ms. 30,49, f. 3a: "Na'akkʷetakka".

Figlio e la spada della divinità dallo Spirito Santo (*Ef 6,16ss*). Mi affido [f. 4r] a quei giudici che ricevettero la grazia dal Padre e la corona dal Figlio e l'ornamento dallo Spirito Santo. Mi affido a quei giudici che ricevettero l'armatura della vittoria dal Padre, la lancia della croce dal Figlio e la spada celeste dallo Spirito Santo. Mi affido a quei giudici che il Padre rese suoi apostoli e che il Figlio amò affinché fossero eredi e affinché fossero suoi ministri. Mi affido a quei giudici che il Padre santificò, affinché fossero adozione del Figlio suo, e li fece grandi affinché fossero fratelli di lui, e lo Spirito Santo li glorificò affinché fossero suoi sacerdoti. Mi affido a quei giudici che sopportarono il ludibrio della croce del vostro Dio e completarono nel loro corpo mortale quello che mancava alla sua passione (*Col 1,24*). Mi affido [f. 4v] a quei giudici affinché non mi consegnino nella mano del mio nemico o nella mano dell'uomo o nella mano della donna. Mi affido a quei giudici affinché mi salvino dalla bocca ingiuriosa che affila la sua lingua come una spada (*Ap 1,16*). Mi affido a quei giudici per la loro peregrinazione, mentre si trasferiscono di città in città per diffondere la luce del vangelo del Signore in tutti i popoli delle tenebre. Predichino per mare e per terra, per il deserto e le isole, nei secoli dei secoli, amen».

a. *Preghiera*

«O tu che disponi l'alba e il mattino, fa' sorgere su di noi la luce del tuo volto e rimuovi le tenebre della notte, cioè la concupiscenza di questo mondo, che offusca l'anima e contamina il corpo. Come sono unite insieme le ore del giorno, una con l'altra, dal mattino fino a sera, così siano uniti i suoi precetti nei nostri cuori. Quando acquistiamo la fede, ci affidiamo con fiducia a te, [f. 5r] e quando ci affidiamo a te, disprezziamo il mondo. E quando disprezziamo il mondo, serviamo l'amore, e quando serviamo l'amore, sostentiamo i poveri. E quando sostentiamo i poveri, ci allontaniamo dall'offesa, e quando ci allontaniamo dall'offesa, cerchiamo la mitezza, e quando cerchiamo la mitezza, aumentiamo il digiuno, e quando aumentiamo il digiuno, ci asteniamo dal vanto, e quando ci asteniamo dal vanto, siamo semplici come la colomba (Mt 10,16) e non odiamo il nostro fratello. E quando siamo semplici come la colomba, siamo prudenti come il serpente (Mt 10,16) e custodiamo le nostre mani. E quando siamo prudenti come il serpente, seguiamo l'orma degli apostoli (...)».

«E anche noi mortifichiamo la nostra mente ai piaceri di questo mondo, e mentre siamo vivi, glorifichiamo come i Cherubini e celebriamo come i Serafini. Voliamo come le nubi e lampeggiamo come le folgori, preghiamo senza interruzione e facciamo prostrazioni come ruote, peregriniamo come Abramo ed emigriamo come Isacco e ci santifichiamo come Giacobbe; purifichiamo noi stessi come Giuseppe e custodiamo la tutela del nostro Dio come Mosè e salmodiamo al suo nome come Davide, inneggiamo [f. 6v] come Asaf[11], e suoniamo come i figli di Core[12], cantiamo come Isaia e amiamo profetizzare come Geremia. E siamo zelanti come Elia e prendiamo il doppio dello spirito come Eliseo (*1Re 19,19*), possediamo la conoscenza come Daniele e la purità del corpo come Ezechiele; aumentiamo il digiuno come

---

[11] Eponimo dei Bene-Asaf, una famiglia di cantori che tornò dall'esilio con Zorobabele: nei titoli dei Sal 50 e 73-83 è considerato come compositore di salmi.

[12] I figli di Core, nelle iscrizione dei Sal 42; 44-49; 84s; 87s. sono considerati salmisti.

Sutaele[13] e diamo l'elemosina come Tobia figlio di Gabaele[14]; siamo solitari come Giovanni figlio di Zaccaria, e alziamo gli occhi in alto come Stefano (*At 7,56*). Piangiamo per i nostri peccati come Pietro (*Mt 26,75; Lc 22,62*) e facciamo il bene della conversione come Paolo, e siamo il carro dello Spirito Santo come i profeti e siamo fratelli di Gesù Cristo come gli apostoli; lottiamo per la giustizia come Giorgio[15] e cerchiamo la mitezza come Antonio[16]. E se non facciamo tutte queste opere di bene e non possiamo confidare in esse, preghiamo il Signore, dicendo: "Abbi pietà di noi, o Signore, per tutti i tuoi santi, per il sacrificio di lode dei Cherubini e per il profumo d'incenso dei Serafini, [f. 7r] per la santità delle schiere di Michele e per la voce di giubilo delle schiere di Gabriele, per l'ornamento delle schiere di Raffaele e per la luminosità del volto delle schiere di Uriele (Enoc 9,1; 20,2). Per le corone delle schiere di Ramuele (Enoc 6,7; 69,2) e per gli operatori delle schiere di Saquele (Enoc 20,6), e per il manto di luce delle schiere di Fanuele (Enoc 40,9). Per la veglia di quelli che non dormono e per la glorificazione di quelli che non riposano. Per lo splendore di Gerusalemme, il tuo tempio santo; per lo splendore dell'empireo che è nei cieli, la dimora della tua gloria; per Betlemme, il luogo della tua nascita (Mt 2,1), e per Nazaret (Mt 2,23), il luogo della tua crescita, per il fiume Giordano, il luogo del tuo battesimo (*Mt 3,13ss; Mc 1,9ss; Lc 3,21s; Gv 1,29ss*) e per il Monte Tabor, il luogo della tua glorificazione (*Mt 17,1ss*). Per il Calvario, il luogo della tua croce (*Gv 19,17*), e per il Golgota (*Mt 27,32*), il luogo della tua risurrezione, per il Monte degli Ulivi, il luogo della tua ascensione (*At 1*). E per il monte Sion, il luogo del cenacolo (*Mc 14,15; Lc 22,12*) dei tuoi santi; per le profezie dei profeti e per l'elezione degli apostoli, per l'agone della tribolazione [f. 7v] dei martiri, e per la purità del corpo dei vergini e dei monaci (...)».

2. *Preghiera della seconda ora*

«Preghiera nella seconda ora; e di': "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro". Beati quelli che di buon mattino vanno nella casa del tuo santuario, al mattino rimangono nella terra. Beati tutti quelli che baciano il tuo santo altare e odorano ogni mattino il profumo del tuo puro sacrificio. Beato chi veglia col salterio di Davide figlio di Isai (1Sam 16,18), dicendo: "Mio Dio, mio Dio, di buon mattino vengo a te, ha sete di te l'anima mia" (Sal 62,2). Ed io dico: "Al mattino sto davanti a te e a te mi faccio vedere, al mattino la mia preghiera giunga a te, che esaudisci la necessità per me, la misericordia; al mattino, in te confido, o Signore. Mostrami, o Signore, la via in cui io cammini (Sal 142,8); mostrami, o Signore, la via della mia destra, e non della mia sinistra; mostrami, o Signore, la via diritta e non la via sassosa; mostrami, o Signore, la via della pace e non la via della contesa. Mostrami, o Signore, la via dei giusti e non la via dei peccatori; mostrami, o Signore, la via della luce e non la via delle tenebre. [f. 8v] Mostrami, o Signore, la via della vittoria e non la via della sconfitta. Mostrami, o Signore, la via della felicità e non la via della tristezza.

---

[13] Nome di Ezra: 4Esd 1,1.

[14] Gabaele, forse parente di Tobia, il quale aveva depositato presso di lui 10 talenti (Tob 1,14).

[15] Sinassario etiopico: 26 *maskaram* (6 ottobre).

[16] Sinassario etiopico: 22 *ṭerr* (30 gennaio).

Invero fui ferito di una ferita con la freccia del nemico, ma non cerco altro medico che te, poiché sono molti quelli che cercano la guarigione dal feritore e l'aiuto dal nemico. Egli invero può ferirlo, ma non può guarirlo; può farlo ammalare e non può risanarlo; può renderlo cattivo e non può renderlo buono; può nuocergli e non può giustificarlo. Guai a quelli che cercano il lucro dagli indovini e il dono della grazia da Satana. Guai a quelli che cercano la conoscenza dagli indovini e la dottrina dagli àuguri. Guai a quelli che dicono al legno 'sei una pietra' a una pietra 'ci hai generato'. Guai a colui che benedice il suo nemico e che offende chi lo ama. Guai a chi si mette una vipera al collo e che si cinge i fianchi con un serpente. Guai a chi bacia il lupo con la sua bocca e che lo fa avvicinare al suo seno. Guai a chi separa la tenebra [f. 9r] dalla luce e fa l'amaro dal dolce. Guai a coloro che si allontanano dal Signore e si avvicinano ai demoni.

Quanto a me, o Signore, mi affido a te, come un fanciullo si affida al petto di suo padre e di sua madre, e se mi ferisce il pungiglione del peccato, vengo a te, al Padre mio, affinché tu me lo faccia uscire dal mio piede. E se sono colpito dalla freccia del nemico, vengo a te, al Padre mio, affinché me la estragga dalle mie costole e allontani l'ira da me; se sono contagiato dalla scabbia del peccato, vengo a te, mio Dio, affinché mi unga con il tuo unguento, mi affido, o Signore, all'albero della tua croce, poiché ho visto la forza che lo avvolgeva e una folgore di fuoco che lo circondava, usciva dai suoi rami (...)».

a. *Lodi di Maria*

«Lodo la lodata e benedico la benedetta e celebro, dicendo: "Benedetta tu, Maria, e benedetto il frutto del tuo ventre (Lc 1,42); benedetta [f. 10v] tu, Maria, e benedetti tutti quelli che benedicono il Figlio tuo; benedetta tu, Maria, e benedetti quelli che sono stati sigillati col sangue della croce del Figlio tuo. I cieli e il cielo dei cieli ti celebrano, gli angeli e gli arcangeli ti lodano dal santuario dell'empireo e il tuo ventre si dilata più della sommità dei cieli; non per la persona, ma per le opere hai generato il patriarca Adamo tuo padre; non con l'accoppiamento dell'uomo, ma per l'annuncio dell'angelo Gabriele l'hai concepito, mentre eri pura, e lo hai generato mentre eri sigillata, avendolo tu concepito con l'ascolto dell'annuncio e avendolo generato senza doglie nella verginità. Il tuo ventre non compresse la dimora e il sigillo della tua verginità, non la fece invecchiare con la sua nascita; le tue ginocchia accolsero il dominatore del mondo. Le tue mammelle nutrirono l'antico dei giorni (Dn 7,9.13.22) e il tuo dorso portò il sole di giustizia e le tue dita furono come le molle (*Is 6,6*) dei Serafini e le tue braccia come il carro che vide Ezechiele (*Ez 1,4ss*). La tua bocca baciò colui che stese sul volto di Adamo lo spirito della vita (*Gn 2,7*), e il tuo fianco, che è [f. 11r] quello che creò Eva dalla costola del fianco di Adamo, la prima creatura (*Gn 2,21s*). A chi mi affiderò se non a te, o piena di grazia? A chi mi appoggerò se non all'aiuto della tua preghiera, o piena di lode? Di chi mi vanterò e chi supplicherò se non te, solo te, corona della nostra stirpe? Ed ora ti supplico, io, tuo servo Habta Giyorgis e per la tua serva Walatta Śellāsē[17], mentre mi affido alla tua persona, e dico: Mi affido a colei che ha portato il portatore di tut-

[17] Sono i nomi dei committenti, probabilmente coniugi, del manoscritto, menzionati qui ed altrove.

ti. Orma della misericordia, prendimi da chi fu portato da te: o porta del corpo sigillato che non si aprì nel generare Dio, apri per me la porta della misericordia di colui che fu generato da te. O mammelle che nutrirono il nutritore di tutte le creature col latte dell'intelligenza, nutrimi dal seno di colui che succhiò il loro latte. O ginocchia che accolsero il fuoco della divinità e si inginocchiarono davanti al mio salvatore, a colui che crebbe con il loro accoglimento. O mani che toccarono il salvatore di tutto [f. 11v] il mondo, fatemi toccare dal suo mistero. O labbra che baciaste il Signore dei forti, beneditemi con la parola della sua benedizione. O orecchi che ascoltaste l'annuncio dell'angelo Gabriele (*Lc 1,27ss*), ascoltate la voce della mia preghiera. O occhi che guardaste la bellezza del bambino felice, la cui avvenenza è superiore a quella dei figli dell'uomo, non trascurate di guardarmi. O narici che odoraste il profumo della santità dell'Emanuele, allontanate da me il fetore del peccato che dimora nel mio corpo impuro. O piedi che vi fermaste (lontano) dal cammino della concupiscenza, il piacere della carne, allontanate da me la corsa del desiderio di Satana. O figlia della maestà, offro tutta questa supplica alla tua effigie, mentre ti chiedo di giustificarmi dalla colpa e di arricchire me, povero. Tu sei il tesoro della perla (*Mt 13,45*) e lo scrigno d'oro puro; se il mio peccato divenne rosso, rendi bianco come la neve (*Is 1,18*) il filo rosso. O figlia del regno, della radice di Iesse (Is 11,1.10; Rm 15,12), se la mia colpa è come lo scarlatto, rendila pura come la lana (*Is 1,18*). O madre di Adonai, libera me, il tuo servo Habta Giyorgis e la tua serva Walatta Śellāsē, dalla bocca del calunniatore vigilante per il male, e dalla parola che [f. 12r] ingiuria e che oltraggia, e dalla mano del temerario arrogante, e nel mondo che verrà, affinché non sia consegnato all'afflizione. Scrivi il mio nome col sangue del tuo Figlio nella tavola del cielo. A te la lode e al Figlio tuo grande, ora e sempre, per i secoli dei secoli, amen e amen.

E dirai: "O Signore, abbi pietà di noi". E ora, la "Preghiera della fede" e il "Rendimento di grazie" e il "Padre nostro". E ogni ora, di': "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro", e dirai: "O tu che ricevesti insulti e ingiurie al tempo dell'ora terza, dalla comunità dei malvagi Giudei, fa cessare, o Signore, la mia vergogna per il ludibrio della tua croce. E per la corona di spine che ti incoronò (Mt 27,29; Mc 5,17; Gv 19,5), rendi vana, mio Signore, la corona della vergogna con cui il nemico mi ha coronato; e per il legno della croce che portasti (*Lc 23,26; Gv 19,17*) nel pretorio di Pilato fino al Calvario, taglia la pianta del peccato che è germinata nei nostri cuori. E come i soldati ti spogliarono delle tue vesti (Mt 27,28), così togli da noi la veste della macchia della colpa e purifica la nostra anima dall'empietà della concupiscenza. Chi è puro, eccetto te, o Signore, e chi, tranne il Figlio dell'uomo che non trasgredì [f. 12v] la tua legge? Ma se osservi il peccato, o Signore, o Signore, chi potrà sussistere? (Sal 129,2) Ma se consideri per i suoi peccati chi è rivestito di carne, tutti saranno parte della geenna. Beato colui che hai eletto e che hai accolto e che hai fatto abitare nei tuoi atri (Sal 64,5), come disse il profeta: 'Beati quelli a cui sono stati rimessi i peccati e di cui non sono state imputate colpe' (*Sal 31,1; Rm 4,7*). Beato, beato l'uomo del quale il Signore non ha contato i peccati; la meretrice visse in molta impurità mentre abbracciava gli amanti, e per le lacrime con cui un giorno bagnò i tuoi piedi (*Lc 7,38*), le furono rimessi molti peccati. Gridò la cananea (*Mt 15,21ss; Mc 7,24ss*) che era dietro di te, mentre diceva: "Abbi pietà di me, figlio di Davide, e aiutami, poiché un demonio cattivo ha preso la mia figlia; risanala con

la parola della preghiera". Quantunque tu dicessi: "Non sono stato mandato se non alle pecore perdute e disperse della casa d'Israele, pertanto non è bene prendere il pane dei figli per darlo ai cani", ti rispose, dicendo: "Sì, o Signore, ma anche i cuccioli dei cani mangiano la carne degli [f. 13r] avanzi che i figli fanno cadere dalla tavola dei loro padroni". Con parola di umiltà, sciogliesti la sentenza di giustizia, dicendo: "La tua fede ti ha salvato: va' in pace". E la sua figlia guarì per la fede di sua madre. E inoltre le dicesti: "Non ho trovato in Israele chi crede come costei". E la parola di giustizia uscì dalla tua bocca che non rimproverava, e restituì la giustizia della vittoria alla figlia dei gentili. E la figlia di lei guarì per la fede di sua madre, come disse Paolo: "Abbiamo dunque trovato come l'uomo si giustifica con la fede senza le opere" (*Rm 3,27s*)».

Tradimento di Giuda (*Mt 26,14ss; Mc 14,10s; Lc 26,3ss*) *e rinnegamento di Pietro* (*Mt 26,69ss; Mc 14,66ss; Lc 22,56ss; Gv 18,15ss.25ss*). [f. 13v] *I due ladroni (Mt 27,38; Mc 15,27; Lc 23,33; Gv 19,18).* [f. 14r] *O Signore, purificami come l'adultera* (*Gv 4,3ss*) *e accoglimi come la cananea* (*Mt 15,21ss; Mc 7,24ss*). *Parla con me, come con la samaritana* (*Gv 4,1ss*), *mostrati a me come alla Maddalena* (*Mc 16,9*); *accetta il mio pentimento e conducimi a te, come Paolo; attirami come Matteo, cammina con me come con Andrea e Bartolomeo. O Signore, sceglimi come Taddeo; profumami come profumasti le dita di Tommaso (Gv 20,24ss); santificami come Filippo, e benedicimi come Giacomo di Alfeo; donami la mitezza di Natanaele, e rivestimi di santità come il tuo fratello Giacomo. O Signore, rendimi pianta di benedizione come Mattia; sollecitami a insegnare il tuo vangelo, come Marco e Luca* [f. 14v] *e amami come amasti Giovanni.*

b. *Preghiera*

«Abbi misericordia di me, Padre, per il Figlio tuo, e tu, Figlio, per il Padre tuo, il Padre e il Figlio per lo Spirito Santo e lo [f. 15v] Spirito Santo per il Padre e il Figlio. Il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, per la santa chiesa, per Abramo, Isacco e Giacobbe (...). E dirai: "O Signore, abbi pietà di noi" dodici volte; la preghiera delle fede, la preghiera nella quarta ora. Dirai: "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro"».

3. *Preghiera della terza ora*

«Preghiera della terza ora. Il bastone che percosse Satana è Gesù Cristo e la spada che fece tremare i custodi della geenna è Gesù Cristo. La luce che scaccia le tenebre e la lampada che illumina tutto il mondo, è Gesù Cristo. La torre forte davanti al cospetto del nemico, il riposo della salvezza in cui si rifugiano i credenti è Gesù Cristo. L'agnello sgozzato, dalle sette corna e dai sette occhi (*Ap 5,6*), è Gesù Cristo, il sacrificio puro del giorno di venerdì sopra la croce. Fu immolato lo sposo celeste che sul Calvario sposò la chiesa. L'uomo riprovato e separato col dolore della sua morte, che ci ha redento, è Gesù Cristo; colui che distrusse il muro del nemico (*Ef 2,14*) con la sua passione e scrisse per noi sul legno della croce con l'inchiostro del suo sangue, è Gesù Cristo; quello che ci redense con la sua morte e ci confortò con la sua risurrezione, è Gesù Cristo. E ora lo preghiamo affinché ci perdoni i nostri peccati e cancelli per noi il libro delle nostre colpe con la preghiera di Maria, la genitrice di Dio, e con la preghiera di Giovanni [f. 19] Battista e con la preghiera di tutti i santi che dai secoli gli piacquero per l'eternità, amen».

4. *Preghiera [della quarta ora]*

«Ricordati di me, o Signore, nella tua misericordia, come ti ricordasti di Giuseppe nel carcere, e lo facesti uscire dalle catene di ferro e lo facesti governatore nella terra d'Egitto (*Gn 41,41*). Ricordati di me, o Signore, nella tua misericordia, come ti ricordasti di Giona nel ventre della balena (*Gio 1,2*), mentre la balena era nel ventre dell'abisso. E l'abisso poi era agitato dai colpi del vento, e la forza della tua misericordia pretese (il profeta) da quei quattro sigilli della distruzione. O Signore, ricordati di me, nella tua misericordia, come ti ricordasti di Geremia quando era nella cisterna di fango (*Ger 38,4ss*) e lo facesti uscire. Ricordati, o Signore, come ti ricordasti di Daniele mentre era nella fossa coi leoni famelici (*Dn 6,16*), e lo facesti uscire senza che i leoni gli facessero del male coi loro denti (*Dn 14,40*) e lo toccassero con le loro unghie, ma furono trovati mentre erano dimessi e prostrati.

Ricordati di me, o Signore, nella tua misericordia come ti [f. 19v] ricordasti dei tre fanciulli mentre erano nella fornace ardente (*Dn 3,19ss*) che i Babilonesi accesero con pece e zolfo e bitume e sarmenti, finché le sue fiamme si alzarono quarantanove cubiti sopra l'orlo della fornace. Ricordati di me, o Signore, nella tua misericordia, come ti ricordasti del ladrone di destra (*Lc 23,43*), sopra il santo legno salvifico della croce. Ricordati di me, o Signore, nella tua misericordia, poiché ricordasti la giustizia dei tuoi santi, scritta nel libro della vita, e ricorda la misericordia, mandata a chi si salva davanti al tuo volto. Strappami dalla perdizione alla salvezza, e dalla corruzione a ciò che è incorruttibile. Toglimi, o Signore, dalla via del peccato alla via della giustizia, e dall'errare nel deserto (conducimi) al pascolo che allieta le pecore del tuo mistero. Fammi uscire, o Signore, dal pozzo della perdizione e dal fango della palude. Cancella il libro dei miei peccati con la pioggia della tua misericordia, e se trovi in me un po' di opere buone, moltiplicale con la tua misericordia, con la pioggia della benevolenza, affinché io fruttifichi trenta e sessanta e cento (Mc 4,8). Fa che davanti a te cammini lo scudo vittorioso dello splendore della luce, e dietro di me, lo [f. 20r] scudo (*Ef 6,13ss*) della salvezza della folgore della glorificazione. E sia alla mia destra lo scudo della salute della gloria e del fulgore. E sia alla mia sinistra lo scudo della grandeza e dell'ammirazione. Sia sul mio capo l'elmo della gioia e della letizia che la spada di ferro non può spezzare e che la lancia non può infrangere (...). E dirai: "O Signore, abbi misericordia di noi", dodici volte, e la "Preghiera della fede"».

5. *Preghiera della quinta ora*

«Preghiera della quinta ora. Ti supplichiamo, o amante dell'uomo: tu sei luce da luce, fuoco di vita, Figlio vivente dal Padre vivente, sole splendente che discende dal seno, generato nel grembo della Vergine. Olio puro d'oliva che stilla dai cieli e si versa nel suo puro cristallo. Tu sei l'agnello immacolato, senza macchia, che toglie i peccati del mondo (Gv 1,29). O agnello, che con le sue corna disperde le schiere delle tenebre, e la spada di fuoco che esce dalla sua bocca distrugge quelli che gli fanno violenza. Con il sangue della tua trafittura (*Gv 19,34*) hai santificato i [f. 21r] credenti, e con la passione della tua morte ha guarito molti. O agnello, col sacrificio del tuo corpo, ripaga per noi l'opera dei nostri peccati, e con lo spargimento del tuo sangue cancella il libro delle nostre colpe. O agnello, con la tua croce, attua la pace tra noi e il Padre tuo. O agnello, con l'acqua che scaturì dal tuo costato (*Gv 19,34*),

lava le macchie del mio corpo: o agnello, santificaci col profumo del tuo sacrificio e segnaci col sigillo della tua morte. O agnello, che hai l'eloquio spirituale, parla per me al Padre tuo, affinché faccia vergognare chi mi denigra. O agnello, che fosti disteso sulla tavola per essere sacrificato e mutasti il tuo sangue in sacrificio di salvezza e fosti sacrificato per noi per tuo volere, per la tua benevolenza, poni il tuo sangue nella nostra bocca. Non fu il sacerdote che ti sacrificò, ma le sue mani furono come un coltello e le sue dita come le molle (*Is 6,6*) dei Serafini. Non fu il sacerdote che ti sacrificò, che spartì il tuo corpo membro a membro e fece scorrere il tuo sangue sui corni dell'altare. Non fu il sacerdote che ti sacrificò, colui che toccò il fuoco che brucia le spine del peccato e spezza le braci per purificare la colpa dei fedeli (...).

Non il sacerdote che invoca al tempo dell'ora terza, dicendo: "Manda la grazia dello Spirito Santo". E quando dice questo, scende lo Spirito Santo sotto forma di colomba o di ombra sull'altare con le ali luminose. In quel momento si trasforma il pane per diventare il corpo di Cristo e (il vino de)l calice [f. 22r] per divenire il suo sangue. Noi pure, al tempo dell'ora terza, siamo ferventi di elevare l'offerta se siamo puri e se deboli vegliamo per pregare, poiché al tempo dell'ora terza, Gabriele annunciò Maria (*Mt 1,18ss; Lc 1,26ss*); in quel momento lo Spirito Santo abitò in lei e la potenza dell'Altissimo la adombrò e il Figlio di Dio si incarnò da lei. E ancora, al tempo dell'ora terza, condussero il nostro salvatore dove lo crocifissero; in quel tempo lo inchiodarono sulla sua croce (*Mt 27,35; Mc 15,21ss; Lc 23,33ss; Gv 19,1ss*). E ancora, al tempo dell'ora terza Gesù disse ai suoi discepoli sul lago di Tiberiade: "Avete qualcosa da mangiare, figli miei?" (Gv 21,5). E trovarono del pane e del pesce e mangiò con loro sulla riva del lago. E dopo che ebbero mangiato, disse a Pietro: "Pasci le mie pecore" (Gv 21,17). E ancora, mentre mangiava con loro sul Monte degli Ulivi, una nube (*At 1,9*) lo prese, e si occultò da loro; egli si elevò e sedette alla destra del Padre suo. E ancora, al tempo dell'ora terza scese lo Spirito Santo, scese sugli apostoli nel cenacolo di Sion come fuoco (*At 2,3ss*), e tutti parlavano con la lingua di tutte le nazioni. E per questo fu ordinato dagli [f. 22v] apostoli di offrire il sacrificio all'ora terza, poiché in essa nell'antica alleanza offrivano il pane nel tabernacolo. E tu, o Signore, accogli per noi quello che ti offriamo all'ora terza, il sacrificio di lode, il frutto delle nostre labbra, e come mandasti il tuo Santo Spirito agli apostoli al tempo dell'ora terza, manda a noi quel tuo Spirito che santifichi la nostra anima e il nostro corpo e ci purifichi dai nostri peccati: a te la lode, o misericordioso, e al Padre tuo, la forza e la potenza, o clemente; allo Spirito Santo, magnificenza e onore, per i secoli dei secoli, amen e amen».

a. *Lodi di Maria*

«Quale bocca e quale lingua potrà contenere la glorificazione della tua verginità, o piena di grazia, quale intelletto e quale loquela potrà narrare la storia della tua magnificenza, o piena di lode? La scala della magnificenza della tua gloria, quando canto, mi fa salire in cielo, e l'umiltà del Figlio tuo mi fa scendere fino all'abisso. Gli umili sono innalzati fino all'empireo e i superbi sono scesi in Betlemme (*Mt 2,1.5ss; Lc 2,4.15*)». *Betlemme è simile al cielo e tu sei simile al carro dei Cherubini. Il presepe è simile al trono* [f. 23r] *e la grotta è simile alla chiesa. E Giuseppe* (*Mt 1,16ss; 2,13ss; Lc 1,27; 2,4.16; 4,22*) *assomiglia al sommo sacerdote e Salomè alla diaconessa*

e i pastori ai sacerdoti e le pecore ai fedeli. Inoltre Betlemme assomiglia al cortile delle nozze e la grotta alla casa nuziale. Quanto a te, sei simile al canestro d'oro della manna (Es 16,33).

«E dirai: "O Signore, abbi pietà di noi", dodici volte, e la "Preghiera delle fede"».

b. *Preghiera della nona ora*

«E dirai: "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro che sei nei cieli". E dirai: Cristo, mio Dio e mia speranza, e grazia della sua croce, corona della mia gloria e spargimento del suo sangue, sigillo della mia fede. E la mia signora Maria è la porta della mia salvezza, e la santa chiesa è la fonte del mio battesimo, e gli apostoli puri, i miei maestri e i miei battezzatori, e l'unzione del crisma è la forza della mia fede. Quanto a me, con questo, prego, e con questo mi glorio e con questo credo: questo dico e questo insegno. Io invero, in ogni momento, [f. 24r] voglio essere cristiano in tutti i giorni della mia vita, secondo l'insegnamento dei miei padri apostoli (...). Lode a te, o misericordioso, e al Padre tuo clemente e allo Spirito Santo vivificante, nei secoli dei secoli, amen».

c. *Preghiera*

«[f. 24v] Benedetto sei tu, o Signore, che siedi sul carro dei Cherubini e sei glorificato con la lode dei Serafini e sei celebrato con il cantico degli arcangeli. Sei caricato su capi di fuoco e cammini con lo sconvolgimento dei venti: sei lodato più delle folgori, e le nubi portano la pioggia del tuo volere. Vai col fragore del tuono e ritorni col vento impetuoso, e l'eco della tua voce strepita con il tuono. La fiamma del fuoco scintilla con l'ardore della luce ardente e il vento distribuisce la bontà della tua misericordia (...). Perdona, o Signore, i miei peccati che ho fatto con l'intelligenza o con l'ignoranza o con la parola o con l'azione o con la forza o con scarsezza di intelligenza. Rimetti e perdona e liberami, per Abramo, tuo diletto, e per Isacco tuo servo e per Giacobbe che hai chiamato col tuo nome. E per Mosè tuo fedele, che ricevette la legge (*Es 31,18*) dalle tue mani, cui parlasti con la tua voce e scrivesti con le tue dita. E per Davide tuo servo che trovò grazia al tuo cospetto, che ti cantò nella sua letizia e ti supplicò al tempo della sua tribolazione. Egli non rese l'arpa [f. 25v] della lode dell'uomo né della lode di sé, ma solo della lode del tuo santo nome. E non rimosse dal suo cuore l'amore di te e non allontanò dalla sua bocca la lode della tua gloria; per Elia zelante della tua legge e per Eliseo operatore di prodigi nel tuo nome, per Isaia, eccelso di parola, e per Geremia dotato di profezia. Per Ezechiele, per Ezra Satuel (*Esd 7,27s*) che bevve il calice della lode, per Daniele che sottomise i leoni (*Dn 14,39*) nel regno dei Medi e dei Persiani, per i tre fanciulli (*Dn 3,24ss*) che spensero la fiamma del fuoco di Babilonia. Per il sacerdote Zaccaria (*Lc 1,5ss.40ss*), il cui sacrificio fu accetto al cospetto del Signore e il profumo del suo incenso davanti all'Altissimo (...)».

d. *Preghiera della fede*

«La preghiera della fede africana disse[18]: Tutti [f. 27v] e ciascuno di quelli che vogliono salvarsi, cerchino la fede apostolica, che insegna la Trinità, le tre (per-

[18] Segue la traduzione etiopica del simbolo detto *Quicumque*, attribuito a sant'Atanasio

sone), senza mescolanza e unite nella glorificazione. Il Padre nella sua essenza e nella sua persona, immutabile dall'essere Padre nell'essere del Figlio e dello Spirito Santo. Il Figlio, nella sua essenza e nella sua persona, che è immutabile dall'essere Figlio presso l'essere del Padre e dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo nella sua essenza e nella sua persona, che è immutabile presso l'essere del Padre e del Figlio, compresi nell'unione e uniti senza disgiunzione, il Padre genitore e non generato, e il Figlio generato e non genitore. L'aspetto, l'effigie della persona del Padre, e lo Spirito Santo non genitore e non generato, non inferiore e non superiore, non separato e non variato. Una la loro divinità ed una la gloria del loro regno, una la specie e uno lo splendore, una la mente e una la volontà, del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Così è l'unione della Trinità della divinità del nostro Dio trino, la cui unione non si disgiunge, la cui legge[19] non si mescola. Non diminuisce e non aumenta la sua pienezza; non diminuisce la quantità nella totalità, [f. 28r] non viene meno. Non c'è un tetto sopra di lui che gli fa ombra e non c'è pavimento sotto di lui che lo sostiene affinché si innalzi dal cielo dei cieli; così è più profondo dell'abisso degli abissi, e la vastità del mondo non lo contiene né la strettezza che comprime non l'opprime. Esplora il cuore con la lampada della sapienza; il miracolo che viene, come il Padre che passò, non è creato, colui che generò il Figlio prima che fosse creato il mondo: crediamo dunque che lo generò, non lo creò. E anche lo Spirito Santo non lo generò come il Padre e non è generato come il Figlio, non è fatto né è creato, ma creò il mondo mentre non cessò il suo essere dall'essenza del Padre e del Figlio. Il Padre è Dio che non è maggiore del Figlio per l'essere Padre; il Figlio è Dio, non inferiore al Padre suo per l'essere Figlio, e lo Spirito Santo è Dio, uguale nella divinità e unito di essenza, che non si divide dal Padre e non si divide dal Figlio. Il Padre è esistente senza inizio, il Figlio è esistente senza inizio e lo Spirito Santo è esistente senza inizio.

[f. 28v] Non rimane indietro il primo dal secondo e il secondo dal terzo; il Padre è Dio completo, il Figlio è Dio completo, lo Spirito Santo è Dio completo. E non si dicono tre dèi, ma un solo Signore, la cui Trinità non cessa da prima del mondo e per l'eternità. Il Padre è Signore su tutto, il Figlio è Signore su tutto, lo Spirito Santo è Signore su tutto, e non si chiamano tre signori, ma un Signore che non abolisce la sua Trinità dai confini dei confini. E quando il Signore volle la salvezza dell'uomo, mandò Gabriele (*Lc 1,11ss*) nella città di Galilea chiamata Nazaret a una vergine fidanzata a un uomo di nome Giuseppe, e il nome di quella vergine era Maria; l'angelo entrò da lei e le disse: "Rallegrati, lieta, il Signore è con te, benedetta tu fra le donne, e benedetto il frutto del tuo ventre, ed ecco, concepirai e partorirai un figlio". E Maria disse: "Come mi accadrà questo, mentre non conosco uomo?". E l'angelo le disse: "Lo Spirito Santo verrà su [f. 29r] di te". Lo Spirito Santo la guardò per santificarla; quanto a lui, non si fece uomo nella natura di lei. E ancora le disse: "La virtù dell'Altissimo ti adombrerà". La virtù di Dio Padre fortificò l'essere della madre del Figlio suo, ma egli invero non si incarnò da lèi. E quando triplicò il dire di lei: "E colui che sarà generato da te, è santo e sarà chiamato Figlio dell'Altissi-

di Alessandria, o Vincenzo di Lerino, o Fulgenzio di Ruspe, da dove potrebbe avere origine la derivazione *za-afrāqyā* del nostro testo.

[19] Sostantivo etiop. *'orit* che significa "la legge mosaica", cf. Dillmann 1865, col. 742.

mo", in quel momento generò il Figlio di Dio. E con questo sappiamo che non c'è mescolanza della divina Trinità, e se ci fosse mescolanza per la divina Trinità dalla incarnazione, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo (sarebbero nati) da Maria. Dio non le promise di generare il Padre e lo Spirito Santo, ma solo di generare il Figlio, l'Altissimo. Le parlò l'unico Dio che santifica e l'unico che fortifica e l'unico che è generato da lei. È il Signore perfetto, che la santificò nella sua essenza e il Signore perfetto che fermò la terra sull'acqua e sul dorso del mare, l'acqua del mare, mentre non oltrepassava il suo confine e mentre la terra non si dissolveva per la percossa [f. 29v] delle tempeste. E colui che fu generato da lei è il Signore, perfetto nella sua essenza, colui che acconsentì (l'unione del) fuoco col legno del roveto, mentre il suo legno non bruciava e il fuoco che era su di esso non si estingueva (*Es 3,2s*). La sua fiamma si accordava con il grembo di carne della debolezza, mentre il grembo della donna non bruciava e la fiamma della divinità non mutava dalla sua sostanza, e divenne uomo come noi, mentre è il Signore perfetto come il Padre suo. Fu tenuto in braccio da sua madre mentre riempiva il mondo come il suo genitore; fu nutrito dal seno di sua madre, mentre il nutrimento era umano. E crebbe a poco a poco e si fece giovane come un uomo, apparve nel mondo, non come un fantasma, ma con le ossa e il sangue e i peli e i nervi, mentre lo spirito della vita della natura umana lo muoveva. E quanto ad essi, dicono di lui: "Non ha l'anima e il cuore e la divinità ed ha invece l'anima e il cuore che mancano di conoscenza dal cuore degli animali". E quelli invece che dicono di lui: "È un fantasma", la loro fede non si glorificò dei patimenti del corpo del nostro redentore.

Noi [f. 30r] invero crediamo che fu sofferente e sudò ed ebbe sete (*Mt 25,35ss; Gv 4,15; 19,28*) secondo la legge dell'umanità e fece prodigi col comando della divinità. E nel Giordano fu battezzato per mano di Giovanni (*Mt 3,13ss; Mc 1,9ss; Lc 3,21s*), figlio di Zaccaria, e fu testimone per lui il Padre, dicendo: "Questo è il mio Figlio che amo, ascoltatelo". E dopo si aprì il cielo e scese lo Spirito Santo su di lui sotto forma di bianca colomba. Ecco dunque si pose la Trinità nel Giordano, il luogo del battesimo, affinché fosse indicato il forte vincolo del cristiano[20]. E dopo questo disse ai suoi discepoli: "Mentre battezzate, dite: nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (Mt 28,19). Patì per sua volontà e gustò la morte nel corpo e fu sepolto con il suo beneplacito e risuscitò in virtù della sua divinità il terzo giorno, e di nuovo verrà per compensare tutti secondo le loro opere. Quanto a noi, crediamo la Trinità, senza disgiunzione e unita senza commistione: nella sua Trinità, una (persona) non è inferiore, non (più giovane) di un'ora né di un batter d'occhio. E crediamo inoltre che la sua umanità non è inferiore [f. 30v] alla sua divinità dopo che divenne uno. Crediamo ancora che la sua divinità non si trasformò per divenire umanità né la sua umanità (si trasformò nel)la divinità, mentre crediamo e confessiamo questo, siamo nutriti col latte del seno della chiesa, mentre anatematizziamo ogni errore degli scismatici, per i secoli dei secoli, amen».

e. *[Altra] preghiera della nona ora*

«Benedetto sei tu, o Signore, che siedi sul carro dei Cherubini, dove non ti raggiunge la mente degli uomini né la conoscenza degli angeli. Benedetto sei tu, o Si-

[20] Il testo originale è qui poco chiaro.

gnore. sei nascosto nel cenacolo della santità della tua gloria che è nel tabernacolo della luce e nel velo misto a fuoco delle nubi. Benedetto sei tu, o Signore, che gli (esseri) infuocati non possono toccare, e non avendo tu guardato le schiere della luce. Santo, santo sei, o Signore, che fondasti la terra sopra le acque senza fatica, e stendesti il cielo come una tenda senza sforzo. Benedetto tu, o Signore, che creasti gli angeli col tuo comando e le schiere delle luci col soffio della tua bocca. [f. 31r] Benedetto tu, o Signore, che creasti il sole e la luna e le stelle per il piacere di noi con l'ordinamento del tuo giudizio: la bellezza della loro luce fu come una scintilla per te. Benedetto sei tu, o Signore, che prendesti la polvere dalla terra senza abbassarti e formasti l'uomo senza farlo salire in cielo. Benedetto sei tu, o Signore, che piantasti il giardino nell'Eden (Gn 2,8; 4,14) prima che fossero creati i giusti e preparasti l'abisso della geenna verso oriente, prima che fossero segnalati i peccatori. Benedetto sei tu, o Signore, che parlasti ad Adamo, nel giorno in cui mangiò dell'albero (*Gn 3,6*) e bevve dal giardino: Adamo divenne come uno di noi. Questo dicesti per l'incarnazione del Figlio tuo, che prendesti dal nostro padre Adamo e facesti sedere alla tua destra. Benedetto, benedetto sei tu, o Signore, che chiamasti Eva alla vita per Maria, genitrice della vita. Quanto ad Eva, non portò la vita, ma per lei la morte tolse la porta del paradiso. Benedetto sei tu, o Signore, che dimostrasti da lontano ciò che sarebbe stato. [f. 31v] (...) A te la gloria, o misericordioso, per i secoli dei secoli, amen».

f. *[Altra] preghiera della nona ora*

«O tu che stendesti le tue mani sul legno della croce al tempo dell'ora nona, tendi le tue mani su colei che è piena di misericordia, e benedici noi con la benedizione dei cieli e della terra e con la benedizione dei Serafini e dei Cherubini che attorniano il tuo trono; con la benedizione degli angeli e degli arcangeli che ti [f. 32v] servono; con la benedizione dei profeti e degli apostoli che sono i carri dello Spirito Santo, per il dono della tua grazia; con la benedizione dei giusti e dei martiri che furono invitati alle tue nozze; con la benedizione di Maria tua madre che è la porta dotata di parola e dell'altare spirituale; con la benedizione delle mammelle e del grembo della santa chiesa che ci ha generato da te senza impurità. E l'accoppiamento di lei poi è l'ascolto del santo vangelo e la sua matrice, il luogo d'origine delle pecore pure, è il fiume Giordano, e le sue mammelle i precetti del vecchio e del nuovo (testamento). Non c'è bimbo che succhi la destra e lasci la sinistra e inoltre non c'è chi succhi la sinistra e lasci la destra, poiché non giova il vecchio senza il nuovo, come non arde il lucignolo senza l'olio e non è utile il nuovo senza il vecchio, come non serve l'olio senza il lucignolo. E la luce della lampada riposa tra i due, come riposa tra il [f. 33r] vecchio e tra il nuovo, e per questo parla della chiesa nel Cantico dei Cantici, mentre dice: "Riposa tra i mie seni" (*Ct 1,12*). O Signore, che disponesti per me le mammelle della legge della tua chiesa, disponi che siamo prudenti incessantemente e impariamo da loro senza negligenza e preghiamo senza inganno. E tu, accogli per noi nell'ampiezza del cielo: a te la gloria e l'adorazione per i secoli dei secoli, amen».

6. *Preghiera della sesta ora*

«Preghiera nell'ora sesta. Ti offriamo, al tempo dell'ora sesta, la glorificazione

con la sottomissione e la lode con il rendimento di grazie, mentre cantiamo la gloria della tua divinità e ci prostriamo nel tuo cenacolo eccelso, mentre scongiuriamo il volto della tua misericordia: e tu non ritrarre il tuo volto da noi. Non sei sceso dall'alto per i giusti, ma per i peccatori; non sei disceso per i sani, ma per i malati (*Mt 9,13; Mc 2,17*); non sei sceso dal seno del Padre tuo per i puri, ma per gli impuri; non hai [f. 33v] peregrinato nel mondo per i forti, ma per i deboli. Ora la grazia della tua croce ci protegge: ecco, facci riposare sotto i suoi recinti. Come fu affisso il tuo corpo coi chiodi della tua croce e furono inchiodati le tue mani e i tuoi piedi con i suoi chiodi, inchioda il nostro cuore, o Signore, con i chiodi del tuo amore, affinché non sia rimosso da te, a destra e a sinistra, dietro e davanti. Accendi, o Signore, dentro i nostri cuori, l'ardente fiamma della tua fede. A te la gloria, misericordioso e giusto, nei secoli dei secoli, amen».

7. *Preghiera della settima ora*

«Preghiera nell'ora settima. O tu che mutasti l'acqua nel gusto del vino nei sei recipienti (*Gv 2,6*), trasforma anche il nostro cuore, dalla mente terrena alla mente celeste. I sei recipienti sono simili ai sei precetti del vangelo, come disse nostro Signore: "Venite a me, benedetti del Padre mio, ereditate il regno dei cieli, preparato per voi prima della creazione del mondo, poiché avevo fame e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dato da bere, ero nudo e mi avete vestito, ero ammalato e siete venuti a visitarmi, ero pellegrino e mi avete accolto e mi avete [f. 34r] ospitato, ero prigioniero e siete venuti da me e mi avete parlato" (Mt 25,31ss). E pure il vino si interpreta con la fede della Trinità, poiché ci sono tre qualità nel vino: il gusto per la bocca e l'ombreggiamento[21] per la gola e la letizia per il cuore. E i sei precetti del vangelo (*Mt 25,35s*) assomigliano alle sei ali dei Serafini (Is 6,2), come i Serafini con due ali coprono il loro volto, saziando gli affamati e dissetando gli assetati; coprono la faccia con le ali di luce, cioè avendo misericordia dei poveri e accogliendo gli indigenti. E come fu detto, con due ali coprono i loro piedi: per visitare i malati e per consolare i carcerati, coprono i piedi con le ali della misericordia del Signore. E invero ciò che si dice 'con due delle loro ali erediteranno'[22], si interpreta colle ali della bontà che sono: accogliere il pellegrino e vestire i nudi distesi per terra, e aspettando pronti di essere rapiti nei cieli. (...).

Quanti sono i suoi eretici, la loro eresia? Ci sono quelli che quadruplicano la Trinità[23] e quelli che uniscono la persona della divinità; ci sono quelli che dividono l'umanità del nostro Redentore e separano la sua divinità; ci sono quelli che geminano il suo corpo e ci sono quelli che dicono: "Fece scendere il suo corpo dal cielo". E ci sono quelli che dicono: "Cristo è creato". Ci sono quelli che negano l'uscita dal Padre. Quanto a noi, tuo popolo, pecore del tuo gregge (*Sal 69,3*), se abbiamo peccato, perdonaci, se abbiamo commesso delle colpe, rimettile a noi; se abbiamo errato, cancella per noi lo scritto del nostro debito; se ci siamo contaminati, purificaci, e se siamo caduti, rialzaci. A te la lode, misericordioso, in ogni momento e in ogni ora, per i secoli dei secoli, amen».

---

[21] Testo *ṣellālē* (ombreggiamento, oscuramento, offuscamento).

[22] Citazione non identificata.

[23] Vengono enumerate diverse dottrine cristologiche qui riconosciute come eretiche.

8. *Preghiera della ottava ora*

«Preghiera nell'ora ottava. Quando penso, o Signore, quale è la conoscenza del numero dei miei peccati, non ho potuto (saperlo), poiché sono assai di più della sabbia del mare e dell'erba verde che è sulla faccia della terra e del numero delle foglie degli alberi della campagna e delle gocce della pioggia, e dico: "Quali mi saranno rimessi [f. 37v] e quali non saranno rimessi? Quale di essi il Signore mi perdonerà e per quale si vendicherà di me?". E ho trovato conforto nella parola del libro che parla di te e dice: "Non c'è numero e non c'è misura alla clemenza del tuo comandamento" (*Mt 18,21ss*). E ancora dice: "Molta è la tua clemenza, o Signore, e grande" (*Sal 85,13; 107,5*). E inoltre dice: "Lontano dall'ira (*Sal 84,4*) e di molta misericordia (*Sal 85,5*) e giustizia". O Signore, se valuti i monti e i colli con una bilancia, e il peso dei miei peccati con una bilancia, molto più prevale il peso dei miei peccati contro di me. Ti ringrazio, o Signore per la terra che non si apre sotto di me quando la calpesto e per il cielo che non crolla quando lo guardo, affinché mi colga all'improvviso per le opere dei miei peccati. E (ti ringrazio per) gli angeli di fuoco armati di spada, mentre guardano le opere degli uomini e il loro cuore arde d'ira; che non possono fare del male ai peccatori se non esce il giudizio di condanna dalla tua bocca (...)».

L'orante invoca la misericordia che Dio usò con Noè, salvato nell'arca, e con Giona, protetto nel ventre della balena. Quando provoca all'ira il Signore, chiede di ricordarsi del sacrificio di Abramo e dei meriti di Giacobbe e di Mosè.

«Se fui insaziabile, ricordati di Giovanni Battista. Se fui pigro nell'operare il bene, ricorda la corsa di Pietro e Paolo nel predicare il vangelo. Se non posso sopportare le percosse per il tuo nome, ricorda le piaghe delle ferite di Andrea[24] e le scorticature di Tommaso[25]; se io fui lascivo, ricorda la purità di Giacomo e di Giovanni. Ricorda la condizione di forestiero di Taddeo e di Bartolomeo. (...) Se io mi sono sottomesso al sonno, ricordati delle veglie di Matteo e di Filippo. Se fui sommerso nel mare dei peccati, guarda alla bontà della giustizia di Mattia e di Natanaele. Se io passai la mia vita nel piacere, ricordati della tribolazione di Giacomo, vescovo di Gerusalemme. Se sono stato folle per l'impurità, ricordati della santità di Giacomo figlio di Alfeo. Se io fui sottomesso alle opere del peccato, ricordati del ministero di Marco [f. 40v] e di Luca che scrissero il vangelo».

a. *Lodi di Maria*

«Maria andò nel luogo del Golgota per vedere la passione del suo diletto Figlio; vide la corona di spine con cui lo coronarono, e il sangue [f. 41r] del suo capo che era piagato per la corona di spine, mentre gocciolava sulle sue spalle. Vide il sangue delle sue piaghe per cui lo ferirono con la flagellazione mentre il sangue gocciolava sul sangue, poiché lo percuotevano molto; vide il sangue dei suoi chiodi che scaturiva sul legno della croce. E vedendo questo, il suo cuore arse con la fiamma della tristezza, mentre la folla dei Giudei esultava per la sua crocifissione. Dagli occhi di lei scaturì una pioggia di lacrime; mentre non si muoveva a pietà il cuore dei croci-

[24] Cfr Budge 1928, II, 317-321: martirio di Andrea.

[25] Cfr Budge 1928, III, 933-936: martirio di Tommaso.

fissori, si rinnovò per la Vergine il pianto di Giacobbe per il suo figlio Giuseppe, il lamento di Geremia (...)».

9. *Preghiera della nona ora*

«Preghiera nell'ora nona. E dirai "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro". E dirai: Quale umile ringraziamento e quale rendimento di grazie è offerto al tempo dell'ora nona per la gloria della divinità? Quale sacrificio e quale olocausto eloquente si offre al tempo dell'ora nona? Ci prostriamo a te, o Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Come [f. 42v] il Figlio tuo è detto nazareno (*Mt 2,23*), anche noi siamo chiamati nazareni; come il Figlio tuo è chiamato Cristo, anche noi siamo chiamati cristiani; come il Figlio tuo è chiamato agnello, anche noi siamo chiamati agnelli del battesimo; come il Figlio tuo è chiamato vite, anche noi siamo chiamati grappoli di benedizione; come il Figlio tuo è chiamato sommo sacerdote, anche noi (siamo chiamati) ministri del mistero. Custodiscici, o Signore, come pietra preziosa nel tesoro della tua casa, e come oro puro nel tuo scrigno, poiché a caro prezzo siamo stati riscattati col sangue del tuo Figlio Gesù Cristo (*1Pt 1,10*): non versare il calice dell'ira (*Ap 14,10ss*) e della perdizione che fu attinto per i nostri peccati, poiché non c'è chi può sopportare la tua ira. Chi resisterà alla tua ira, se non la rugiada della tua misericordia? E chi raffredderà la fiamma della tua ira se non la bevanda della tua clemenza che si versa dal tesoro della tua casa? (...).

Salvami, o Signore Dio di giustizia, dal potere di tutti quelli che ci sono ostili e si vestono di turpitudine e di disonore, quelli che mi vogliono male. Io invero spero in te, o Signore, e aumento la tua gloria sopra ogni cosa, la mia bocca ogni giorno proclama la tua giustizia e la tua salvezza. Entro con la forza di Dio: o Signore, ricordati della tua giustizia solamente, poiché [f. 44v] il mio Dio ha misericordia di me dalla mia fanciullezza, fino ad ora. Proclamerò la tua gloria finché sarò cresciuto e invecchiato: non abbandonarmi, mio Dio, finché proclamerò il tuo braccio per la generazione che verrà, la tua forza e la tua giustizia, per i secoli dei secoli, amen».

a. *[Altra] preghiera della nona ora*

«O tu che accogliesti la fede del ladrone sul legno della croce (*Lc 23,43*), accogli la mia preghiera nell'altezza del cielo, come accogliesti i sacrifici del giusto Abele (*Gn 4,2ss*) e i sacrifici di Noè, quando sacrificò sul monte Lubar (*Giubilei 5,7*), i sacrifici di Abramo e di Isacco e di Giacobbe, i nostri padri mansueti, e i sacrifici del tuo servo Mosè nel tabernacolo della testimonianza, e i sacrifici di Davide (...). Tu che salvasti Giacobbe dalla mano di Esaù suo fratello (*Gn 33,1*), salvami, o Signore dalla mano dei miei nemici e dei miei avversari; tu che salvasti il tuo servo Mosè dalla mano del faraone (*Es 14*), re d'Egitto, salvami [f. 45r], o Signore, dalla mano dei miei avversari e dei miei nemici, come salvasti Davide dalla mano di Saul (*1Sam 19,11ss*) e dalla mano di Assalonne (*2Sam 15s*) suo figlio. Salvami, o Signore, dalla mano del mio nemico e del mio avversario, tu che salvasti Elia dalla mano di Acab e dalla mano di Gezabele (*1Re 17,6ss*); liberami, o Signore, dalla mano del mio nemico e dalla mano del mio avversario, tu che liberasti Daniele dalla bocca dei leoni (*Dn 6,20ss*). Liberami, o Signore, dalla mano del mio nemico e dalla mano del mio avversario, tu che liberasti Susanna (*Dn 13,22ss*) dalla mano dei vecchioni che la calunniarono con la falsa testimonianza e volevano uccidere l'innocente, e la loro

malvagità ritornò sul loro capo. Come volevano fare a lei, fecero ad essi; salvami, o Signore, dalla mano dei miei nemici e dalla mano dei miei avversari, tu che liberasti Raab la prostituta (*Gs 6,22ss*), al tempo della distruzione di Gerico, quando andarono incontro agli esploratori. Liberami, o Signore, dalla mano dei miei nemici e dalla mano dei miei avversari, tu che liberasti Mardocheo dalla mano di Artaserse (*Est 7,1ss*). Fammi uscire, o Signore, dalla rete che hanno nascosto per me, tu che facesti uscire Giuseppe [f. 45v] dal carcere (*Gn 41,14*). Fammi uscire, o Signore, dalla rete che hanno nascosto per me, tu che facesti uscire Giona dal ventre della balena (*Gio 2*). Fammi uscire, o Signore, dalla rete che hanno nascosto per me, tu che li facesti uscire dalle catene di ferro dei Caldei. Fammi uscire, o Signore, dalla rete che hanno nascosto per me, tu che facesti uscire Geremia dalla cisterna di fango (*Ger 38,7ss*). Fammi uscire, o Signore, dalla rete che hanno nascosto per me, tu che facesti uscire Anania e Azaria e Misaele dalla fornace di fuoco (*Dn 3,19ss*) che ardeva in Babilonia. Apri per me, o Signore, le porte della tua misericordia, tu che apristi la porta di ferro a Pietro tuo discepolo (*At 12,1ss*). O tu che sciogliesti le sue catene, scioglimi dalle catene del peccato. O tu che fosti condotto dall'angelo della luce, guidami nella via della vita, per mano dell'angelo fedele. O tu che facesti tremare le fondamenta del carcere e sciogliesti le catene di Pietro e di Sila (*At 16,25ss*), fa' tremare le fondamenta del peccato che cade nel mio cuore e scioglimi dal laccio [f. 46r] del nemico. O Signore, amo i tuoi diletti per trovare il favore della loro grazia. Ti amo perché mi hai creato da poche gocce raccolte nel grembo. Ti amo, o Signore, perché mi hai fatto crescere con la tua sapienza e mi hai allevato con la tua bontà. Ti amo, o Signore, perché hai posto nella mia bocca un cantico nuovo. Ti amo, o Signore, perché hai santificato le mie labbra con la bevanda del tuo sangue e hai reso sapida la mia lingua col sale del tuo sacerdozio. Ti amo, o Signore, perché mi hai insegnato la tua fede e mi hai adornato con il segno della tua croce, anziché con una lamina d'oro incastonata di gemme. Hai fatto per me la corona della fede, intrecciata coi nomi della Trinità, e invece della veste nuziale mi hai rivestito con l'acqua del battesimo scaturita dal tuo fianco. Invece di una cintura d'oro, mi hai cinto con la fune del vangelo, e invece di un coltello terrestre, mi hai dato la spada della divinità, cioè la lama della tua parola che divide l'anima dal corpo [f. 46v] e taglia la radice dalle membra. Invece dell'arco dei soldati del re, dammi l'arco della tua croce (...)».

10. *Preghiera della decima ora*

«Preghiera per l'ora decima. Guai a me, povero me, poiché il sole è tramontato sul mare, senza che io abbia fatto la volontà del Signore. Guai a me, povero me, che non ho compiuto il mio dovere con sollecitudine né le mie opere secondo l'ordinamento dei santi. Guai a me, povero me, che non feci fruttificare le monete (*Lc 19,13ss*) che avevo ricevuto dal re e non trafficai con esse nel suo nome, cosicché, quando me le cercherai, saranno contate come mi [f. 48v] erano state affidate. Guai a me, povero me, che consumai la mia vita nella dissolutezza e la mia condotta nella sollecitudine di questo mondo. Guai a me, povero me, che contaminai la mia veste con la macchia della dissolutezza e inquinai la mia anima con la concupiscenza della carne. Guai a me, povero me, che mi sono reso immondo con la mia follia e ho reso spregevole la mia anima coi miei peccati. Guai a me, povero me, che ricevetti

il profumo soave dallo sposo puro e lo resi fetido con la mia colpa. Ahimè, guai a me, che inseguii il mondo, mentre mi sfuggiva, e lo amai mentre mi odiava. Ahimè guai a me, che fui sommerso nel mare del peccato e sono caduto per terra come sotto un'àncora. Chi potrà farmi uscire senza la tua mano potente e il tuo braccio teso? (Sal 135,12). Ahimè, guai a me, che non vegliai per piacere al Signore e per servire nella casa del suo santuario con cuore costante e con lacrime ardenti (...).

Giustificami, affinché sia giustificato, poiché colui che giustifichi, se peccatore, diventa giusto; onorami, affinché sia onorato, poiché, colui che tu onori, se disprezzato, è onorato; arricchiscimi, affinché sia ricco, poiché colui che arricchisci, se povero, diventa ricco. Ti cerco, o Signore, con fede, per trovarti vivificante, e anche tu cercami con la tua misericordia, [f. 49v] affinché mi trovi come la pecorella smarrita (*Lc 15,6*). Ti invoco, o Signore, con fede, affinché mi converta per la tua bontà e il Padre esaudisca il Figlio suo con mitezza e mi chiami ancora affinché entri nelle tue nozze dov'è la dimora dei profeti e degli apostoli, là dove voglio essere, dove è la dimora dei giusti e dei martiri, là voglio essere. Dov'è la dimora dei vergini e dei monaci, là voglio essere; dove è (la dimora) dei fanciulli di Galilea che furono uccisi (*Mt 1,16*) per l'agnello, quelli che lavarono la veste della loro giustizia nel sangue (*Ap 22,14*) del loro martirio, là voglio essere; non per il giudizio e non con la vittoria del discorso, voglio essere partecipe con quelli che sono nella tua bontà. E (voglio essere partecipe) per la preghiera della santa e della pura e benedetta Maria tua genitrice, e per la preghiera e la supplica di Pietro e di Paolo che si affaticarono per la predicazione del tuo vangelo, che rivestirono la tribolazione e l'abominio per la tua croce; per l'intercessione e la santità di Giovanni figlio del tuono (*Mc 3,17*) che si appoggiò [f. 50r] sul tuo petto (*Gv 13,25; 21,20*); per tutti gli apostoli che si affaticarono con la fatica della via, e quelli che subirono le percosse, mentre sopportavano la tribolazione, finché condussero le genti dalla via delle tenebre alla via della luce. O Signore, per la tribolazione di quelli che mi congiunsero nella loro dimora, e mi fecero posare sul loro seno e mi condussero affinché trovassi parte con loro per i secoli dei secoli, amen».

11. *Preghiera della undicesima ora*

«Preghiera per l'ora undicesima. Prego colui che pregano gli angeli vigilanti del cielo secondo il loro ordine, gli angeli di fuoco secondo la loro specie e gli angeli delle folgori nelle loro persone, e tutte le schiere delle luce, secondo la loro gerarchia. Prego come pregarono i patriarchi mentre cercavano la ricompensa dal loro creatore; prego come supplicò Adamo al tempo della sua uscita dal paradiso, poiché uscì verso sera, secondo la scrittura che dice: "E il Signore passeggiava nel paradiso di sera" (*Gn 3,8ss*). E ascoltarono Adamo e la sua donna mentre camminavano nel giardino e Adamo e la sua donna [f. 50v] si nascosero tra gli alberi del paradiso. E il Signore disse ad Adamo: "Dove sei?". E Adamo disse: "Ho sentito la tua voce mentre camminavi nel giardino e ho avuto paura e mi sono nascosto, poiché ero nudo". E il Signore disse ad Adamo: "Chi ti ha detto che eri nudo, se non hai mangiato di quest'albero che io ti avevo vietato?". E Adamo disse: "La mia donna che tu mi hai dato, era con me, e mi ha dato (il frutto) e ho mangiato". E il Signore disse alla donna: "Hai fatto questo?". Ed Eva disse: "Il serpente mi ha sedotto". E il Signore disse al serpente: "Maledetto sii tra tutte le fiere della terra; camminerai sul tuo ventre e

mangerai la polvere tutti i giorni della tua vita, e porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua discendenza e la sua discendenza: quella ti schiaccerà la testa e tu insidierai il suo calcagno". E il Signore fece uscire Adamo e la sua donna dal paradiso di delizie. E per questo conoscemmo che di sera Adamo uscì dal [f. 51r] giardino. E ancora di sera ritornò nel paradiso, poiché all'ora nona il Signore nostro disse al ladrone di destra: "In verità ti dico che oggi sarai con me in paradiso" (Lc 23,43). E in quell'ora uscì l'anima di Gesù, mentre lo spirito del ladrone uscì nella quattordicesima ora, quando spezzarono le gambe (Gv 19,32), come è scritto nel vangelo di Giovanni. Al tempo dell'ora nona discese lo spirito del redentore nello sceol e fece uscire l'anima di Adamo e dei suoi figli[26] e li condusse in paradiso. Al tempo dell'undicesima ora, fece il patto con l'anima del ladrone sul legno della croce (*Lc 23,48*). Si aprì la porta della misericordia del Signore e fu abolita la lancia dalla mano del Serafino e la spada dalla mano del Cherubino (*Gn 3,24*). Si aprì la porta del paradiso e gli sposi entrarono per le loro nozze. Esultarono i profeti quando videro le piante del soave odore di lui e il suo profumo, i grappoli del suo frutto e l'acqua del paradiso più pura del latte e molto più dolce del favo di miele. Videro [f. 51v] i quattro (fiumi: *Gn 2,6ss*) mentre scorrevano e mentre uno fluiva da una parte e uno da un'altra; videro torrenti di luce e una bellezza che abbagliava; videro i fiumi della felicità e della gioia mentre scorrevano con forza in mezzo agli alberi del paradiso. Erano sazi senza mangiare ed erano dissetati senza bere; si inebriarono nel vedere la gloria del Signore e non per aver bevuto il mosto; si inebriarono di letizia e non di vino; si inebriarono di intelletto e di sapienza e non per le vertigini e la demenza. Il Signore mi chiamò affinché entrassi in quella città spirituale, come chiamasti il ladrone di destra e gli dicesti: "In verità, certamente oggi sarai con me in paradiso" ( ). Una sola parola giovò al ladrone per abitare in paradiso. Non si affaticò col digiuno e non supplicò con pentimento, ma disse: "Ricordati di me, o Signore, nella tua misericordia, quando andrai nel tuo regno" (Lc 23,42). Questa l'orazione del peccatore e la sua fede, come un volo di freccia entrò nell'udito del tuo orecchio e si versò nel tuo cuore che [f. 52r] è il tesoro della misericordia, e lo accogliesti come un puro, e lo accogliesti e lo ricevesti come chi non ha peccato (...)».

a. *Lodi di Maria*

«O mia signora, madre di Dio, Vergine Maria, ti prego e ti supplico di rimettere i miei peccati; e attingi per me alla sorgente della misericordia e alla sorgente della medicina che guarisce la mia piaga (...)». [f. 54r] E dirai: "O Signore, abbi misericordia di noi" — (ripetere) dodici volte —; e dirai: "Benedici noi", e la "Preghiera della fede".

12. *Preghiera della dodicesima ora*

«Preghiera per l'ora dodicesima. E dirai: "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro che sei nei cieli". E ancora dirai: "Quest'ora è l'ora grave dell'avvolgimento funebre del tuo Figlio unigenito (*Mt 27,59; Gv 19,40*), e l'ora dell'entrata nel ventre del sepolcro; l'ora del tramonto del sole e l'ora del dominio del crepuscolo; l'ora del compimento della luce e l'ora dell'uscita delle tenebre, come il sole tramontò ed entrò

[26] Cfr Grébaut 1911, 426: "(Jésus)... descendit dans le Schéol... et il a fait sortir les élus...".

[f. 54v] nella porta che lo nascose. E così il cadavere del Figlio tuo entrò nel ventre del sepolcro e fu chiuso coi sigilli (*Mt 27,66*) dei Giudei. Rimase nel ventre della tomba tre giorni e tre notti e restò quanto volle e non fu chiuso per sempre; uscì quando volle, riportò la sua anima nel suo corpo e uscì dal ventre del sepolcro (*Lc 24,1-6*), come il sole esce dalla porta del mattino nell'ora stabilita per lui. E anche il Figlio tuo uscì dalla porta del sepolcro, nell'ora e nel giorno che aveva stabilito per lui; morì per suo volere e fu sepolto col suo beneplacito e risuscitò in virtù della sua divinità, come aveva detto ai Giudei: "Perché io offro la mia vita per la mia volontà, concessa a me: (poiché ho il potere) di offrirla e di riprenderla, risorgerò" (*Gv 10,17s*).

(...) Se sono peccatore, poiché il sangue del Figlio tuo è purificatore dei peccati, non disprezzarmi per i miei peccati, poiché mi hai acquistato col suo sangue puro (*1Pt 1,19*), purificatore dei peccati. Dammi, o Signore, la medicina da Sion e dal cenacolo del tuo santuario, secondo la scrittura che dice: "Colui che dà la redenzione da Sion a Israele" (*Sal 127,5*). E ancora dice: "E manderà a te l'aiuto dal suo santo, e da Sion sarai ricevuto" (Sal 19,3). E ancora dice: "Il Signore manda a te da Sion lo scettro della virtù, e dominerai in mezzo ai tuoi nemici" (Sal 109,2). E ancora dice: "Poiché da Sion uscirà la legge e la parola del Signore da Gerusalemme" (Is 2,3). [f. 55v] Sion si interpreta con 'casa del Signore' e Gerusalemme con 'città della pace'. Perché Sion si chiama casa del Signore? Poiché in essa abita il Signore con gli uomini, poiché quelli che cercano il Signore lo troveranno là. Mentre il Padre adombra là la casa del santuario, lo troveranno all'ombra delle sue ali; lo troveranno là, mentre il suo orecchio ascolta l'orazione del suo popolo; lo troveranno là, mentre gioisce col mostrare il Figlio suo e lo corona con la sua grazia. Lo troveranno là, mentre il Figlio provvede alla chiesa; lo troveranno là, mentre lo sposo si incontra con la sua sposa e la bacia col bacio della sua bocca; lo troveranno là, mentre china il suo collo per sgozzarlo e mentre versa il sangue nel calice della salvezza; lo troveranno là, mentre lo Spirito Santo santifica l'edificio della chiesa, mentre asperge i suoi battenti con il sangue del suo sposo. Lo troveranno là, mentre copre la sua torre con la veste di luce e adombra [f. 56r] l'altare con le ali di fuoco; lo troveranno là, mentre tende le sue mani per accogliere la preghiera dei santi e mentre veglia per purificarli. E diciamo la spiegazione del nome di Gerusalemme. Perché dunque si chiama città della pace? Perché in essa vi fu la pace tra il Signore e l'uomo, come disse Paolo: "E abbattè il muro, cioè l'inimicizia, (annullando) per mezzo della sua carne la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio un solo corpo, per mezzo della sua croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia. E venne a dare la pace, a voi che eravate lontani, e la pace a coloro che erano vicini. Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre suo nello Spirito Santo" (*Ef 2,14ss*). E per questo si chiama città della pace. Come disse Gesù ai suoi discepoli: "Io vi do la mia pace e vi lascio la pace del Padre mio, non come la dà il mondo io la do a voi" (Gv 14,27). [f. 56v] E un'altra volta entrarono mentre era nel cenacolo, nella domenica in cui era risorto, ed egli disse loro: "Pace a voi: come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi" (Gv 20,21). E soffiò sul loro volto lo Spirito Santo, dicendo: "A quelli cui perdonerete i peccati, saranno perdonati, e a quelli cui non perdonerete i peccati, non saranno perdonati" (Gv 20,23). Ed ora, o Signore, Signo-

re dei forti, Padre del nostro Signore e redentore nostro Gesù Cristo, perdona a noi i nostri peccati, per il tuo Figlio unigenito che fece per noi la pace con la sua croce e distrusse per noi lo scritto del nostro debito con lo spargimento del suo sangue. O Signore, Signore dei forti, con le ferite della flagellazione del tuo Unigenito, fa' la medicina per le ferite dei nostri peccati. O Signore, Signore dei forti, rimuovi da me le tenebre della colpa, con la luce della risurrezione del Figlio tuo. Quando ritorniamo nella nostra dimora, mostraci la tua destra che è piena di misericordia e quando entriamo nella nostra casa, entra con noi, come entrasti nella fornace coi tre fanciulli (*Dn 3,57ss*) [f. 57r] e con Daniele nella fossa dei leoni (*Dn 6,1ss*) e con Giona nel ventre della balena (*Gio 2*). Benedici la casa e quelli che vi abitano, con la benedizione dei tuoi angeli vigilanti (*Enoc 1,5*), e salvami dalla paura della notte e dai sogni terribili e dalle frecce dell'impudicizia che feriscono nel giaciglio. A te la lode in ogni momento e in ogni ora e in ogni tempo, per i secoli dei secoli, amen».

a. *Lodi di Maria*

«Misericordiosa, intercedi misericordia per me dal Figlio tuo, e quando tendo le mie mani per pregare, anche tu tendi le tue mani sante che toccarono la folgore della gloria. (...)».

[f. 57v] E dirai: "O Signore, abbi misericordia di noi" — (ripetere) dodici volte — e la "Preghiera della fede".

b. *Preghiera per l'ingresso in casa*

[f. 59r] «Benedici, o Signore, questa casa, affinché noi, tuoi servi, vi abitiamo (...), e quando noi dormiamo secondo l'ordinamento della carne e del sangue, veglia, o Signore, per proteggere la nostra anima e il nostro corpo con l'ordinamento del Padre tuo, poiché il Padre tuo è vigilante, che non dorme, ed è forte, non debole. A lui la gloria e a te l'adorazione e allo Spirito Santo il rendimento di grazie, per i secoli dei secoli, amen.

E dirai: "Ti rendiamo grazie", la "Preghiera della mensa della cena della comunità". Mentre c'è il vescovo (*ēppis qopos*), il diacono porta la lampada, e stando ritto tra il popolo, saluta [f. 59v] dicendo: "Il Signore sia con tutti voi". Dice il popolo: "Con il tuo spirito". Dice il sacerdote: "Rendete grazie al nostro Dio". Dice il popolo: "È cosa buona e giusta". E non si dice: "In alto i nostri cuori". Il vescovo dice: "Ti rendiamo grazie, o Signore, per il Figlio tuo Gesù Cristo Signore nostro, che ci hai illuminati, ci hai rivelato la luce, il frutto immarcescibile: abbiamo faticato lungo il giorno e siamo giunti all'inizio della notte, essendoci saziati della luce del giorno che hai creato affinché fossimo sazi. Ed ora, di sera, non avendo noi la luce, con la tua grazia, ti lodiamo e ti glorifichiamo con il tuo Figlio Gesù Cristo Signore nostro: per lui e con lui, a te gloria e onore con lo Spirito Santo, ora e sempre per i secoli dei secoli, amen".

Nel giorno della celebrazione eucaristica non si fa la preghiera del rendimento di grazie.

c. *Preghiera di ringraziamento sul pane e sul calice*

«Tu, Signore Dio nostro, donatore del nutrimento a tutti gli esseri di carne, stendi la tua destra per benedire questo pane e questo calice, affinché i tuoi servi

fedeli mangino e bevano, ed essendosi saziati, ti rendano grazie, e avendo bevuto ti glorifichino copiosamente, dicendo: "Gloria al Signore, a colui che fortificò l'anima affamata e riempì l'anima priva di benedizione". E ancora glorifichino il tuo nome, dicendo: "Glorificate il Signore, perché buono, poiché in eterno la sua misericordia" (Sal 135,1). E ancora ti rendano grazie, dicendo: "Ci siamo saziati della benedizione della tua casa: santo è il tuo cenacolo e il trono [f. 60v] nella giustizia. Imponi la tua mano sulla loro mensa e volgi il tuo volto sul loro volto, ad uno ad uno, mentre ti rendono grazie, e saziaci di gaudio con il tuo volto e la letizia che è nella tua destra, per sempre, per i secoli dei secoli, amen"».

d. *Preghiera sopra il pane*

«Tu che dall'antichità sei il Signore unigenito nella tua trinità e trino nella tua unità, che ti manifestasti ad Abramo (*Gn 18,1ss*) presso l'albero di Mambre, egli che ti fece ombra con lui sotto l'albero presso la porta delle fede. E mangiasti il pane cotto sotto la cenere, il pane azzimo e la carne di vitello ingrassato e anche il miele e il burro che ti offrì. Associasti la veste di carne con l'accogliere il cibo della carne, mentre non avevi la carne. Non andasti da lui col desiderio di mangiare, ma per mescolare la tua grandezza con la sua umiltà e la sua umiltà con la tua grandezza. Abramo (*Gn 11,31*) si separò dalla casa di suo padre e dalla stirpe del suo popolo, adoratore degli idoli, e raggiunse la terra di Canaan per ritirarsi nella solitudine del suo Dio (...).

O Signore, Signore Dio di Israele, che lo nutristi nel deserto con la manna (*Es 15,22ss*) che non fu seminata, [f. 61v] e il suo aspetto era come coriandolo e bianca come la grandine; la pestarono col mortaio e la macinarono con la macina e la cossero con le pentole e fecero per loro focacce cotte sotto la cenere, e il suo sapore come miele, preparato con olio. E furono svergognati quelli che ti oltraggiarono prima della caduta della manna, dicendo: "Potrà forse il Signore disporre una mensa nel deserto e potrà forse dare il pane?". E inoltre, ancora, quando desiderarono la carne, facesti piovere per loro le quaglie e si accumularono le quaglie sulla faccia del deserto (*Es 15,22ss*), finché puzzarono i loro accampamenti, e i vermi uscivano dalle loro narici, poiché avevano mormorato contro di te. E ancora facesti piovere per loro le coturnici secondo il desiderio del loro cuore e le ricevettero, come dice la scrittura: "E fece piovere su di loro carne come polvere e come sabbia del mare gli uccelli che erano alati, e caddero sui loro accampamenti e circondarono le loro tende" (*Sal 77,27*). E inoltre, sei tu, o Signore, che hai dato il cibo a Elia[27] per opera del corvo, quando fuggiva dalla faccia di Acab e [f. 62r] di Gezabele, mentre, di primo mattino, portava a lui il pane e verso il tramonto la carne. E ancora gli desti da mangiare il pane per opera dell'angelo, quando attinse dal sonno della tristezza che aveva dormito per la cospirazione di Gezabele, e camminò con la forza di quel pane quaranta giorni e quaranta notti (*1Re 17*). E ora poni la tua forza su questo pane che è stato mendicato, affinché non cessi la tua lode dalla bocca di chi lo mangia, affinché il tuo amore non si estingua dalla sua mente. E ancora, tu desti il nutrimento a Daniele nella fossa dei leoni ad opera del profeta Abacuc (*Dn 14,33ss*), mentre la fossa era sigillata col sigillo del re Dario e col sigillo dei Persiani

---

[27] Nel testo: "Israele".

e dei Medi. Come fosti presente con essi al loro pasto nella fossa dei leoni, così sii presente con noi nel pasto di questo luogo. Come il tuo angelo entrò nella casa di Aseneth[28] quando si stancò per la fatica del digiuno, a causa della sua stoltezza per il desiderio della bellezza di Giuseppe. [f. 62v] Uscì dalla bocca dell'angelo un'ape ornata di ali di porpora e fece per lei il miele che la rinforzò dalla fatica e la confortò dalla tristezza, che la allontanò dalle divinità dell'Egitto e la avvicinò al Dio d'Israele e santificò l'unione di Giuseppe. E così entri nella casa della nostra povertà il tuo angelo Gabriele, ed esca dalla sua bocca la parola di benedizione che sparga sulla nostra mensa il miele della vita e della redenzione, il miele della gioia e della letizia, il miele della santità e della fede. Come Aseneth (Gn 41,45), figlia di Potifarre, desiderò la speciosità di Giuseppe, anche noi desideriamo la tua speciosità spirituale e la tua bellezza luminosa, poiché di te fu detto: "La sua speciosità è la più bella dei figli dell'uomo (Sal 44,3); nella tua luce vedremo la luce (Sal 36,9) e nella tua giustizia vedremo il tuo volto, per i secoli dei secoli, amen"».

e. *Preghiera della mensa, dal nuovo (testamento)*

«O tu che benedicesti il pane e due pesci quando saziasti i cinquemila (*Mt 14,19ss*), e di nuovo ancora i sette pani e [f. 63r] pochi pesci per quattromila uomini (*Mt 15,35ss*), benedici ora con la benedizione della tua eccelsa mano che è piena di misericordia, questo pane che dividiamo per nutrimento del tuo popolo fedele, come ordinarono i tuoi discepoli santi e apostoli puri. Ed ora la loro benedizione sia su questa mensa, e la benedizione del nostro padre Pietro, vescovo su tutti gli apostoli: egli benedisse la signora nostra Maria[29] che è più grande dei profeti, e più gloriosa degli apostoli, e più eccelsa del cielo dei cieli, e precede tutti gli arcangeli. A lei il rendimento di grazie e la gloria al Figlio suo, per i secoli dei secoli, amen».

f. *Preghiera della mensa che si ispira al Vecchio Testamento*

Mosè fa scaturire l'acqua nel deserto (Es 17,8). Sansone (Gdc 15,19)[30], *quando bevve l'acqua si cinse di forza e si lanciò sui Filistei.* [f. 64v] *Il profeta Eliseo versa del sale nella sorgente dell'acqua cattiva e la rende salubre e salutare (2Re 2,19ss).*

g. *Preghiera sopra il calice del nuovo (testamento)*

«O mio Signore Gesù Cristo, tu sei colui che fosti invitato alle nozze come chi ha sete secondo la legge dell'umanità, e mutasti l'acqua in vino col potere della divinità: come trasformasti l'acqua in vino soave (*Gv 2,5ss*), così cambia questo calice, dall'essere bevanda per la sete del corpo, rendilo bevanda per la sete della giustizia. Tu che benedici col segno delle tue dita e santifichi col segno della tua croce, che fosti sigillato con la grazia del tuo nome e del nome del Padre tuo e del nome dello Spirito Santo. O tu che dicesti alla samaritana: "Se conoscessi la grazia del Signore, chi è che ti chiede e ti dice: 'Dammi da bere', anche tu gliene chiederesti e ti darebbe [f. 65v] l'acqua della vita" (Gv 4,10), dammi, o Signore, quell'acqua della vita che fluisce dalla sorgente della tua benedizione e che (emana) dall'unzione del tuo sa-

[28] Cfr *Bible*, p. 1587: *Joseph et Aséneth* 16,1ss.

[29] Luogo della tradizione non identificato.

[30] Dillmann 1865, 1052: M(aṣḥafa) M(esṭir) f. 114.

cerdozio. Rendi quelli che se ne dissetano lontani dall'amarezza e dall'ordinamento terrestre, (e volgili) verso l'ordinamento celeste, che muti la natura nelle tenebre dei nostri cuori; che faccia spuntare la stella lucente che non fa invecchiare il tuo comandamento che vanifica in noi (l'opera) dell'ostinato Belhor[31]. Chi non crede in te e nel Padre tuo e nello Spirito Santo, sia scomunicato, amen. E di': "O Signore, abbi misericordia di me" — (ripetere) dodici volte — e la "Preghiera della fede"».

h. *Preghiera di ringraziamento dopo la cena*

«Ti rendiamo grazie, Padre di Gesù Cristo, che mangiasti dalla mensa della tua benedizione e ci hai saziato per la tua bontà, mentre dai a ciascuno la forza del cibo e la forza dell'acqua, mentre rallegri i ricchi, con tutte le specie dei cibi, e bagni la loro gola con le bevande del vino e dell'idromele, quelli che ti rendono grazie, non odiati da te. E [f. 66r] nutri anche i poveri di questo mondo o con gli ortaggi della campagna o i frutti degli alberi o il pane secco, mentre bevono l'acqua soltanto. Con questo, se ti rendono grazie, a te è gradito il ringraziamento della loro povertà. (Il povero) invero si nutre di verdure della campagna e di pane soltanto, mentre non mancano cibi saporiti, proibiti dal Signore, ma non si gloria del suo digiuno, come disse Paolo: "Chi mangia non biasimi colui che non mangia, e chi non mangia, non disprezzi chi mangia" (Rm 14,3). E disse ancora: "Chi mangia per il Signore, mangia e rende grazie al Signore; e chi digiuna per il Signore, digiuna e rende grazie al Signore. E colui invero che crede, mangi tutto, mentre chi è nel dubbio si nutra di verdura; tutto è puro per i puri, mentre, per chi è nel dubbio, tutto è immondo" (*Rm 14,20*). (...). Da', o Signore, l'umiltà ai digiunatori affinché non cadano per vanagloria, da' la mitezza agli amanti della preghiera, affinché la loro preghiera non sia seminata sui sassi (*Mt 13,1s*); da', o Signore, l'amore e la pace ai corruttori e a tutti i potenti della terra affinché, essendosi saziati, non si glorino, ed essendosi ubriacati non facciano violenza. Da', o Signore, la retta fede ai re, affinché non saccheggino la chiesa, e ancora accresci loro l'intelligenza per conoscere il diritto, affinché non favoriscano né il ricco né il povero. Infondi nel loro cuore la misericordia per i poveri e gli indigenti, affinché si prolunghino i loro giorni sulla terra. Da', o Signore, ai vescovi la parola pura di Dio, e la parola eletta delle scritture, affinché le pecore del tuo gregge non bevano l'acqua torbida [f. 67r]. Indirizza i loro piedi sulla via della pace, affinché non ci facciano uscire dal recinto della chiesa, la comunità degli apostoli. Da', o Signore, ai sacerdoti l'insegnamento del bene e l'esercizio del sacerdozio puro, affinché i sacrifici non siano immondi. Da', o Signore, ai diaconi la corsa fervente e il servizio costante, affinché non chiedano compenso per la loro vanità. Da', o Signore, ai monaci, il disprezzo del mondo, affinché non li riprenda la parola degli apostoli che dice: "Il cane ritorna al suo vomito e i porci si lavano nel fango" (2Pt 2,22). Da', o Signore, ai vergini, la pazienza affinché non si estingua la lampada del loro corpo. Da', o Signore, alle vedove e alle anziane e agli orfani di essere devoti, affinché aspettino l'incontro dello sposo celeste. Da', o Signore, ai ricchi di fare l'elemosina agli indigenti, affinché non siano poveri per causa loro nel regno dei cieli. Da', o Signore, ai fedeli [f. 67v] la custodia della fede, affinché non si confondano con gli eretici. Da', o Signore, la purità ai dissoluti e alle meretrici,

---

[31] Nome di Satana o di Beliar, cfr 2Cor 6,15.

affinché non siano trovati nella loro vergogna. Da', o Signore, la gioia agli afflitti, affinché non siano sommersi nella loro molta tristezza: conforta la tristezza del cuore di ciascuno. Fa' crescere i fanciulli, custodisci i giovani, proteggi e tranquillizza i vecchi, monda i lebbrosi, scaccia i demoni, rendi saggi gli stolti e riconduci i dispersi, libera i prigionieri e rendi sicuri tutti noi, poiché tuo, o Signore Dio nostro, è il regno benedetto, per i secoli dei secoli, amen».

13. *Preghiera della prima ora della notte*

«E dirai: "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro che sei nei cieli". E dirai questa preghiera: "Dio Padre, che col tuo Figlio unigenito facesti tutto il mondo, che creasti le tenebre e la luce, il giorno e la notte, ora ti preghiamo, o amante degli uomini, affinché ci protegga lungo tutta [f. 68r] la notte con la potenza dei tuoi angeli santi, affinché i demoni non ci combattano con i sogni orribili, con la freccia dell'impudicizia che ferisce il corpo (...). E quando noi dormiamo, ci difendano quelli che non dormono, le schiere di Michele alla nostra destra e le schiere di Gabriele alla nostra sinistra e le schiere di Raffaele davanti a noi e le schiere dei Serafini dietro di noi. Le schiere di Sacuele[32] ci facciano ombra con le loro ali di luce e le schiere di Raguele ci proteggano con lo scudo della giustizia e le schiere di Fanuele stendano su di noi il tabernacolo dello splendore. E nessuno degli spiriti delle schiere delle tenebre si avvicini a noi e nessuno degli spiriti estranei sia con noi, tranne lo spirito di Gesù Cristo, cioè lo spirito della profezia e della purità, lo spirito della santità [f. 68v] e della benedizione, lo spirito della forza e dell'aiuto. Egli solamente sia con noi per proteggerci con i suoi occhi che non dormono, come dice la scrittura: "Ecco, non sonnecchia e non dorme chi custodisce Israele" (Sal 120,4). Gloria a Dio che creò le tenebre e la luce, per i secoli dei secoli, amen».

a. *Preghiera*

Invocazione al Signore affinché sia sempre con noi, per difenderci dalle insidie e dalle tentazioni di Satana che indusse i nostri progenitori a mangiare il frutto proibito da Dio nel paradiso terrestre (Gn 3,1ss). [f. 70r] *Ma il Signore accolse il sacrificio di Abele (Gn 4,3ss), moltiplicò la discendenza dei patriarchi, salvò Noè dal diluvio (Gn 6,9), scelse Abramo (Gn 12,1), diede la legge a Mosè (Es 31,18)* [f. 70v] *e il sacerdozio ad Aronne (Es 28,35), il trono d'Israele a Davide (1Sam 16,1ss), parlò per mezzo dei profeti.*

«Lo stesso Verbo si fece carne (Gv 1,14). Come Satana sussurrò per bocca del serpente un consiglio di perdizione nell'orecchio della [f. 71r] donna (*Gn 3,4s*), così (il Signore) sussurrò con la bocca di Gabriele l'annuncio della sua incarnazione nell'orecchio della Vergine (*Lc 1,27ss*). Come fu pura la porta del paradiso dopo la uscita di Adamo, così fu il sigillo della verginità di sua madre dopo che ebbe generato Gesù. Come Adamo tese le sue mani per mangiare dell'albero della perversità (*Gn 3,6*), il Figlio di Dio tese le mani perché fossero inchiodate sul legno della croce (*Mt 27,40*). [f. 71v] (...). O Padre misericordioso, perdona i nostri peccati per la passione del Figlio tuo unigenito, benedici il nostro sonno sul giaciglio col sonno della

[32] La Chiesa etiopica venera i sette arcangeli: Michele, Gabriele, Raffaele, Raguele, Fanuele, Sacuele, Uraele.

morte del Figlio tuo, e benedici il nostro risveglio con la forza della sua risurrezione affinché lodiamo il tuo nome e il nome del Figlio tuo e il nome dello Spirito Santo, per i secoli dei secoli, amen».

14. [f. 72r] *Preghiera per l'ora seconda*

«Preghiera per l'ora seconda. Lodiamo il Signore, che ha creato la luce del giorno, l'opera dell'uomo, come dice la scrittura: "L'uomo esce alla sua opera e passa il giorno e lavora finché si fa sera" (Sal 103,23). E ancora diede le tenebre della notte, affinché gli uomini riposassero nel proprio giaciglio, e parimenti vagassero le bestie della campagna, come dice la scrittura: "Stendi le tenebre e viene la notte e vagano tutte le bestie della campagna; ruggiscono i leoncelli in cerca di preda e chiedono al Signore il loro cibo; e come sorge il sole, si ritirano e dimorarono nelle loro tane" (Sal 103,20ss)... Concedici il bel sonno e il sonno [f. 72v] salutare e il sonno ristoratore e il sonno moderatore, e allontana la nostra anima dai sogni impuri, e circondaci col baluardo della tua croce affinché siamo salvi dalle insidie del nemico e dalla visione di genti straniere. A te la lode, vigilante che non dorme, per i secoli dei secoli, amen».

15. *Preghiera per l'ora terza*

«Preghiera per l'ora terza. Abimelech pregò il Signore affinché la corruzione di Gerusalemme non fosse manifestata; dormì dove era uscito, sotto l'ombra di un albero, sessantasei anni[33], scampò dalla schiavitù e non vide la corruzione di Gerusalemme. E noi pure preghiamo il Signore, affinché scacci dal nostro sonno il consiglio corruttore di Satana, per la preghiera dei profeti puri e con la preghiera degli apostoli santi che irrigarono la chiesa con i quattro fiumi del vangelo: il fiume di miele di Matteo, poiché inizia le narrazioni degli evangelisti, dicendo che il cibo di [f. 73r] Giovanni, era di locuste e miele selvatico (Mt 3,4). (Il fiume) di latte, di Marco, poiché incomincia la sua buona novella dicendo: "Inizio del vangelo di Gesù Cristo" (Mc 1,1), come scritto nei profeti, poiché il latte piace all'occhio, è bianco, ed ecco che è soave alla bocca per la sua dolcezza. Vangelo, secondo la sua interpretazione, significa lieto annunzio. E per questo l'evangelista disse: "Inizio della letizia di Gesù Cristo". L'inizio del vangelo di Marco rallegra il cuore di chi lo osserva, quando dice: "Inizio dell'annuncio di Gesù Cristo". E si rallegra la bocca di chi parla quando ripete e dice e vede per ogni anima la salvezza del Signore. Il fiume di olio di Luca, poiché nel suo libro è ricordato il luogo dove si narra di colui che trovò l'uomo che i ladroni avevano [f. 73v] percosso e ferito. Parla per similitudine, come il samaritano lo condusse presso l'albergatore e lo curò e versò sulle sue piaghe vino e olio (Lc 10,34). Il fiume di vino di Giovanni, poiché (narra) la mutazione dell'acqua in vino, il primo dei miracoli di nostro Signore che fece a Cana di Galilea (*Gv 2*). E ora cerchiamo la misericordia del Dio della giustizia, affinché ci perdoni i nostri peccati, per la preghiera di Maria genitrice di Dio e per la preghiera dei giusti e dei martiri che nel mondo portarono frutto con la bontà del loro agone, per i secoli dei secoli, amen».

---

[33] Cfr *Bible*, pp. 1747-48: *Paralipomènes de Jérémie* 5,1.

16. *Preghiera per l'ora quarta*

«O tu che camminasti sul dorso del mare nell'ora della notte, mentre i tuoi discepoli erano nella barca, e i tuoi discepoli avevano paura e gridavano e credevano che fosse apparso loro il demonio, e rispondesti e dicesti loro: "Non temete poiché sono io" (Mt 15,27), Pietro ti pregò, dicendo: "Permettimi, maestro, che io scenda nella [f. 74r] acqua", e gli permettesti di scendere. E quando vide il vento forte e l'uragano violento, temette e incominciò a essere sommerso e gli dicesti: "(Uomini di) poca di fede, perché avete dubitato?" (Mt 14,31). E dopo lo ammonisti tirandolo in alto con le tue mani e lo sollevasti dalla burrasca del mare e lo facesti salire con te nella barca. O tu che salvasti Pietro dalla tempesta del mare, salva me tuo servo Habta Giyorgis e la tua serva Walatta Śellāsē dalla burrasca dei tempi e guidala con la forza della tua croce (lontano) dal forte vento della tristezza, e liberami dalla ribellione dei malvagi e dalla moltitudine degli operatori di iniquità che aguzzano la loro lingua come il serpente (Sal 139,4) e scagliano la loro freccia (...).

I tuoi discepoli temettero e ti svegliarono, dicendo: "Maestro dormi, e non ti curi di noi mentre moriamo? Svegliati e ammonisci i venti". I venti conobbero il loro creatore e obbedirono alla sua voce. Il mare invero conobbe il suo creatore e le tempeste tacquero; (si fece) la bonaccia delle onde del mare e il cuore dei tuoi discepoli si tranquillizzò e i marinai si rallegrarono quando videro che la fune della imbarcazione non si era spezzata. E quelli che erano nella barca dissero: "Chi è questo a cui obbediscono il mare e i venti?". Ammonisti i venti affinché non percuotessero [f. 75v] l'acqua del mare e affinché non sollevassero le tempeste (*Mt 8,23ss; Mc 4,15ss; Lc 8,22ss*). Il Signore ammonì gli spiriti immondi, affinché non entrassero nei credenti e affinché non sollevassero le tempeste del peccato (..., così li ammonisca) affinché non ci combattano nei sogni mentre dormiamo e affinché non ci combattano con la sfiducia quando vegliamo. A te la lode, per custodire la nostra anima e il nostro corpo, per i secoli dei secoli, amen».

a. *Lodi di Maria*

«Vieni, o Vergine, a santificare la nostra anima e il nostro corpo: se siamo immondi, in te siamo santificati, se siamo contaminati, ci purifichiamo col sangue del Figlio tuo. Non ci fu porta della salvezza dell'uomo se non quella (che venne) da te, e non ci fu guarigione [f. 76r] delle piaghe dei figli dell'uomo se non con il sangue del Figlio tuo Gesù Cristo. Vieni, o secondo cielo, con il tuo sole che non tramonta che è l'Emanuele, e con le tue stelle che non si offuscano che sono gli apostoli; vieni o tralcio di vite con il tuo grappolo che non è sterile, cioè il Verbo del Padre, e con i tuoi ramoscelli che non scuotono le loro foglie, cioè i suoi santi discepoli. Vieni, o colomba pura, le tue ali sono fatte d'argento e i tuoi fianchi di fulvo oro, con il tuo pargolo gioioso che è il Redentore del mondo e con i tuoi uccellini bianchi che sono i suoi ministri eletti. Vieni, o sposa del Padre, con la tua perla splendente che è il nostro Dio, corona dei credenti, e con le tue gemme perforate col filo della fede che sono i fratelli del tuo Unigenito, lampade luminose. Vieni, o figlia della [f. 76v] pace, per effondere la pace sui fedeli, il tuo popolo; vieni, o figlia della misericordia, per effondere la misericordia sulle pecore del tuo gregge. Vieni, o figlia della letizia, affinché gioiamo alla visione del tuo volto spendente e col volto del Figlio tuo gioioso, per i secoli dei secoli, amen».

17. *Preghiera di mezzanotte [o dell'ora quinta]*

«Nel nome del Signore che è trino nell'unità, nella natura senza separazione che è lontana dalla mente e oltrepassa l'intelligenza: insieme regna ed è adorato. Scriviamo dunque le preghiere che sono utili ai credenti e alle credenti in ogni tempo delle dodici ore del giorno e delle dodici ore della notte, secondo il numero delle lettere greche che sono ventiquattro, e il numero dei sacerdoti celesti (*Ap 4,4*) che offrono in coppe d'oro la preghiera dei puri. Poiché la preghiera dei giusti è accolta dal Signore e muta il suo volto più di quelli che chiedono l'oppressione e cercano la frode, come [f. 77r] disse l'apostolo: "Desidererete e non troverete, chiederete e non vi sarà dato, poiché chiedete per il male, per (soddisfare) le vostre passioni" (Gc 4,3). Tendiamo dunque le nostre mani con animo ilare e con mente pura, per chiedere che sia esaudita la preghiera di tutti coloro che sono di carne e di chi accoglie l'orazione di chiunque ha l'anima, per i secoli dei secoli, amen».

18. *Preghiera di mezzanotte [o dell'ora sesta]*

«Incominciamo a scrivere la preghiera che si legge a mezzanotte poiché in quell'ora lodano i vigilanti del cielo e tutte le schiere dei Cherubini e dei Serafini, pieni di occhi. Le schiere di Michele, in tutti i loro ordini e le schiere di Gabriele in tutte le loro turbe; le schiere di Raffaele in tutte le loro persone e le schiere di Uriele in tutta la loro magnificenza; le schiere di Sacuele in tutta la loro stirpe e le schiere di Ramuele, in tutto il loro ordinamento; le schiere di Fanuele in tutte le loro personalità e tutte le schiere degli angeli in quell'ora inneggiano [f. 78r] alla gloria del loro creatore, e in quell'ora Israele fu redento con il sangue dell'agnello che mangiarono con trepidazione nella notte del loro esodo in Egitto, in fretta (*Es 12,1ss*). E in quell'ora Giuda indicò col bacio (*Mt 26,49; Mc 14,45*) del tradimento il nostro Redentore a quelli che lo arrestarono. E in quell'ora vi fu la stretta legatura di nostro Signore, e in quell'ora egli svelò la speranza della sua risurrezione e come sarebbe venuto di nuovo nella gloria del Padre suo, poiché disse: "Il regno dei cieli è simile alle dieci vergini che presero le loro lampade e uscirono e andarono incontro allo sposo; cinque di esse erano stolte e cinque sagge; e le stolte avendo preso le loro lampade, non presero con loro l'olio negli orcioli con le loro lampade. E ritardando lo sposo, si addormentarono tutte e dormirono; a mezzanotte accadde che venne lo sposo con grande clamore e dissero: Ecco lo sposo è arrivato [f. 78r], uscitegli incontro" (*Mt 25,1ss*). Beato chi veglia in quell'ora, affinché non sia trovato mentre dorme, beato chi veglia in quell'ora affinché non lo facciano uscire fuori nel pianto e stridore di denti (*Mt 8,12*); beato chi veglia in quell'ora affinché sia dotato di potere sull'albero della vita (*Gn 2,16s*). Gloria a Dio in Sion e in Gerusalemme e in tutte le città, per i secoli dei secoli, amen.

E dirai: "Ti rendiamo grazie, o Signore e ti glorifichiamo, ti benediciamo, o Signore, e noi crediamo in te, o Signore, e celebriamo il tuo santo nome; ti adoriamo, te, a cui ogni ginocchio si prostra, te, cui ogni lingua compone inni. Tu sei il Dio degli dèi e il Signore dei signori (Ap 17,14), il Dio di tutti quelli che sono di carne e di tutti quelli che hanno l'anima, e ti invochiamo, come ebbe misericordia di noi il Figlio tuo, dicendo: "Voi, quando pregate, dite così: [f. 78v] Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra, dacci oggi il nostro cibo quotidiano, e perdona a noi i nostri debi-

ti e le nostre colpe, come anche noi li perdoniamo ai nostri debitori, e non farci entrare, o Signore, nella tentazione, ma liberaci e toglici da ogni male, poiché tuo è il regno, la forza e la magnificenza, per i secoli dei secoli, amen" (*Mt 6,9ss; Lc 11,1ss*).

È conveniente dunque che proclamiamo e diciamo (le lodi) per la santa Trinità che è dominatrice del mondo, la Trinità inizio indistruttibile, la Trinità che non fu trovata falsa, la Trinità che non si separa. Trinità che non ti manifesti, Trinità di cui non è dato segno, Trinità che sei guardata, Trinità che non sei disgiunta, Trinità che non diminuisci, Trinità che non ti mescoli, Trinità che riempi [f. 79r] tutto il mondo. Trinità che fu narrata coi profeti, Trinità che fu predicata cogli apostoli. Trinità ornamento degli apostoli, Trinità corona dei martiri, Trinità ungitrice dei re, Trinità ordinatrice dei sacerdoti, Trinità speranza dei monaci e consolatrice degli eremiti, Trinità, spada della divinità che fu data a Pietro (*Gv 18,10*) con cui recide gli empi, e chiavi (*Mt 16,19*) che aprono le porte del regno dei cieli a quelli che sono degni di entrare. Trinità, Padre e Figlio e Spirito Santo, che sei perfetta dovunque, che sei lodata dai Cherubini e che sei glorificata dai Serafini, e cui si rende grazia dai principati e sei lodata dalle potestà e sei adorata da tutti i consessi degli angeli, sei pregata nella santa chiesa e sei adorata da tutte le creature (...). Lode e onore si devono alla divinità del nostro Dio; forza e santità si deve alla divinità del nostro Dio; rendimento di grazie e salmodia si devono alla divinità del nostro Dio; adorazione e benedizione si devono alla divinità del nostro Dio; magnificenza e [f. 80r] lode si devono alla divinità del nostro Dio; salute e rendimento di grazie si devono alla divinità del nostro Dio, ora e sempre e per i secoli dei secoli, amen».

a. «Gloria del Padre, ti celebro: Padre benedetto, Padre di Gesù Cristo, Padre della luce e Padre della vita, Padre della clemenza e Padre della misericordia, che hai mandato a noi il Figlio tuo diletto; partì mentre era nell'empireo con te e di là mentre non si separava da te. Il Figlio che è simile al suo genitore, l'unigenito che glorifica con la gloria del Padre suo, il tuo unigenito Gesù Cristo, il tuo amato e il tuo fedele Gesù Cristo. Il Dio della tua alleanza e l'operatore della tua misericordia, Gesù Cristo; amministratore della tua legge e capo dei tuoi sacerdoti, Gesù Cristo; la tua effigie e la tua destra, Gesù Cristo; il tuo braccio e la tua forza Gesù Cristo; la tua somiglianza, che è come te, Gesù Cristo; unito alla tua natura e unito [f. 80v] alla tua bellezza, Gesù Cristo; socio del tuo regno ed eletto della tua divinità, Gesù Cristo. Abbi misericordia di me, Padre, per il Figlio tuo, per la sua discesa dal cielo e per la sua abitazione nel ventre della Vergine pura che non conobbe seme d'uomo (*Lc 1,34*); per il suo nutrimento dal suo seno e per il suo amplesso con le sue ginocchia, per il suo giacere nel presepio e per il suo avvolgimento coi panni nella stalla (*Lc 2,6ss*); per la sua crescita a poco a poco (*Lc 2,52*) e per il suo camminare nel mondo. Per il suo battesimo per mano di Giovanni (*Mt 3,13ss; Mc 1,7ss; Lc 3,21s*) e per il suo manifestarsi nei giorni di Erode re di Giuda e di suo fratello Filippo, prefetto dell'Iturea, mentre Tiberio era Cesare a Roma (*Lc 3,1*), per il suo insegnamento nel tempio (*Lc 2,42ss*) di Galilea (*sic!*) e per la facondia della sua bocca e la grazia della sua parola che fu annunziata a quelli che lo ascoltavano; per la [f. 81r] virtù e il prodigio che fu compiuto da lui presso Israele e quando apparve davanti al popolo saziando cinquemila uomini senza le donne e i bambini con cinque pani e due pesci (*Lc 9,10ss*). Con il suo cavalcare su asini e asinelli, con la sua glorifi-

cazione per bocca dei fanciulli (*Mt 21,7ss*); per la pasqua che mangiò (*Mt 26,17ss*) secondo la legge di Mosè e ancora per l'ordine che in seguito diede a coloro che cenavano (*Lc 22,19*), (di celebrare) il mistero dell'eucaristia (...). Gloria a te, o Padre, e gloria al Figlio tuo, corona dei santi, e gloria allo Spirito Santo, grazia dei perfetti, per i secoli dei secoli, amen».

b. «Gloria del Figlio, ti celebro, o Figlio unigenito, poiché a te si deve la gloria in Sion e a te si manda la preghiera in Gerusalemme (Sal 64,1). Uguale la tua gloria con quella del Figlio tuo e la tua natura permanente con lo Spirito Santo. Gloria alla vostra uguaglianza, per cui non è inferiore uno [f. 82v] dall'altro, e la venerazione del vostro aspetto che non si disperde; umile ringraziamento alla vostra Trinità indivisibile; rendimento di grazie alla vostra disposizione; inscindibile la magnificenza della vostra misericordia inseparabile: il Figlio attrae al Padre suo e fortifica nello Spirito Santo. Il Figlio è porta verso il Padre suo con le ali del suo Spirito; il Figlio guida al Padre suo e si manifesta nel suo Spirito. Il Figlio unigenito Gesù Cristo che disse ai suoi discepoli: "Rimanete nella città di Gerusalemme finché rivestirete la forza dall'eccelso" (Lc 24,49). Gesù Cristo che disse ai suoi discepoli: "Vi manderò un altro Paraclito che verrà dal Padre" (Gv 16,26). Gesù Cristo che disse ai suoi discepoli: "Ricevete lo Spirito Santo: a coloro cui rimetterete i peccati, saranno loro rimessi, e a coloro cui non li rimetterete non saranno rimessi" (Gv 20,22). [f. 83r] Gesù Cristo, nome soave, predicatore del Padre e datore dello Spirito Santo. Gesù Cristo, dolce di nome, nella bocca dei santi. Gesù Cristo, dolce di nome, luce della santa chiesa. Gesù Cristo, dolce di nome, sole dei giusti e adozione dei santi. Gesù Cristo, offerta pura e sacrificio gradito. Gesù Cristo, olocausto spirituale e pane dotato di parola, soave di nome e avvolto di stirace, profumo dei puri e incenso puro, aroma della giustizia dei beati. Gloria a te, Gesù Cristo, fonte di vita, e gloria al Padre tuo, rivo del gaudio e della letizia. E gloria allo Spirito Santo, sorgente della purità e della vita, per i secoli dei secoli, amen».

c. [f. 83v] «La gloria dello Spirito Santo. Ti glorifico, o Paraclito, Spirito del Padre e Spirito del Figlio, Spirito di giustizia e Spirito di rettitudine, Spirito di purità e Spirito di santità, Spirito di sapienza e Spirito di conoscenza, Spirito di virtù e Spirito di benedizione, Spirito di vita e Spirito di libertà, Spirito di grazia e Spirito di aiuto. Paraclito, capo della sapienza, Paraclito, prima conoscenza, Paraclito, spirito dell'intelletto, Paraclito, fonte della purità, Paraclito, fiume della pace, Paraclito, ruscello della fede, Paraclito, spada della divinità, Paraclito, arma nella battaglia. Paraclito, riposo della vittoria che l'altezza della freccia non può (colpire), Paraclito, parete della salvezza su cui si appoggiano i credenti, Paraclito, unzione di letizia e di gaudio, sigillo dei nazirei. [f. 84r] Paraclito, corona dello sposalizio spirituale e veste nuziale (*Mt 22,11ss*); Paraclito, virtù della fede e fortezza della santa chiesa, Paraclito, consolatore — come è il significato del suo nome — poiché, nella lingua dei Greci, Paraclito significa consolatore. E per questo il nostro redentore disse: "Manderò a voi un altro Paraclito", che significa: "Manderò a voi un altro consolatore in vece mia" (Gv 14,16), per la debolezza dei discepoli a causa dell'ascensione del Figlio. Lo Spirito Santo divenne consolatore e scese nel cenacolo di Sion come una cascata di fuoco (*At 2,1ss*) nel decimo giorno dall'ascensione del Figlio; li consolò e illuminò le tenebre della loro mente, aprì loro l'oriente del Padre e i segreti del

Figlio (...). Ritorniamo dunque alla gloria del nostro Dio Paraclito e invochiamolo con la parola della lingua mortale con la virtù della fede incorruttibile, con cuore indiviso e con mente intrepida, e diciamo: "Paraclito, Dio nostro, abbi pietà di noi; Paraclito, Dio nostro, perdonaci i nostri peccati; Paraclito, Dio nostro, distruggi il rescritto della condanna". Gloria a te, con il Padre e il Figlio nella santa chiesa, per i secoli dei secoli, amen».

19. *[Preghiera] al tempo della mezza notte [o dell'ora settima]*

«A te, o Signore Dio, giudice dei vivi e dei morti, tendo le mie mani, a te che hai steso il cielo [f. 86v] come un mantello e l'hai disteso come una tenda (Sal 104,2), a te, o Signore, elevo i miei occhi, a te che guardi tutto il creato che è in cielo e che è in terra. Apro la mia bocca per benedirti, tu che apristi gli abissi della terra e facesti vedere la via in essa; ti supplico, o Signore, e mi prostro alla tua effigie incorruttibile; ti amo, o Signore, con la forza della mia fede; ti amo, o Signore, dall'abisso del mio cuore; ti amo, o Signore, quando siedo e quando mi alzo; ti amo, o Signore, per sempre, fino alla morte; credo in te, o Signore, mia forza e mio rifugio e tempo della mia salvezza. Signore, corazza della mia fede ed elmo della mia salvezza, che mi proteggi nel giorno della battaglia sul mio capo. Signore, mia speranza dalla mia infanzia che rinnovi la mia giovinezza (Sal 102,5) come un'aquila. [f. 87r] Il Signore è il bastone per la mia vecchiaia (Tob 5,23; 10,4), colui che irrora con unguento la mia canizie; il Signore è la corona della mia gloria e l'ornamento del mio vestito; il Signore è la luce dei miei occhi e la lampada della mia intelligenza.

Al tempo di mezzanotte, mi alzo e celebro il mio Dio, e voglio condividere la mia casa coi Cherubini che dicono: "Santo Dio, santo forte, santo vivente, immortale; santo Dio, santo forte, santo vivente, inestinguibile; santo Dio, santo forte, santo vivente, instancabile; santo Dio, santo forte, santo vivente, che non invecchia. [f. 87v] Santo Dio, santo forte, santo vivente, inalienabile; santo Dio, santo forte, santo vivente, immutabile; santo Dio, santo forte, santo vivente: tu, o Signore, sei glorificato per la tua santità, sei lodato per la tua gloria. Altissimo per la tua elevatezza: sei ringraziato col tuo rendimento di grazie, benedetto con la tua benedizione, magnificato per la tua magnificenza. Sei terribile per il tuo essere, tutto è da te: tuo il cielo e il cielo dei cieli è tuo; l'ampiezza del mondo è il tuo trono, l'estensione della terra lo sgabello dei tuoi piedi. Qui non sei contenuto né circoscritto nelle quattro parti del mondo. Tuo è il sole e la luna è tua e le stelle sono opera tua. Le nubi sono i tuoi messaggeri e i venti i tuoi carri; il fuoco la parete della tua casa e l'acqua il soffitto del tuo cenacolo; lastre di ghiaccio il tuo pavimento; [f. 88r] la luce il tuo tabernacolo e la folgore della gloria il velo della tua protezione. Non c'è chi entra nel tabernacolo della tua dimora, non c'è chi scopre il tuo mistero; non c'è chi vede il tuo mistero se non il Figlio tuo e lo Spirito della virtù che è con te; il tuo incedere è nell'etere (...).

Perdonami perché in passato ho peccato e non si computa il numero dei miei peccati, e non retribuirmi secondo la mia stoltezza, perché ritorni la sua tribolazione sul capo di chi mi seduce, e cada la sua ingiustizia sulla fronte di colui che mi induce al peccato. Quanto a me, in ogni tempo, voglio fare il tuo comandamento e desidero essere puro come gli angeli, e solo il nemico tormenta il mio cuore con la piacevole opera del mondo. Ed ora ti prego, o Signore, di cancellare lo scritto dei

miei peccati, ti supplico di proteggermi dalle macchinazioni del nemico affinché non pecchi contro di te, proteggimi con la forza dello Spirito Santo. A te la gloria, o condonatore dei peccati, e [f. 91v] a te l'adorazione, o cancellatore della colpa, a te la glorificazione, o purificatore dei peccatori e a te il rendimento di grazie per i secoli dei secoli, amen».

a. *Preghiera*

«O Signore mio Gesù Cristo, fonte di misericordia e sorgente di clemenza, ti supplico per i miei peccati, poiché tu puoi purificarmi, o Signore. Quanto a me, dico come disse il lebbroso: "Se vuoi, puoi mondarmi. Lo voglio, sii mondato" (Mt 8,2). Di notte innalzo le mie mani nel tuo santuario, per glorificare il tuo santo nome; di notte effondo la mia anima davanti a te mentre cerco la tua misericordia. Di notte guardo verso di te, Altissimo, mentre voglio la clemenza che è da te. Di notte salmeggio a te coi salmi di Davide figlio di Iesse, poiché egli disse: "Benedico il Signore in ogni tempo [f. 92r] e sempre la tua lode è nella mia bocca" (Sal 33,2). E ancora disse: "La mia bocca proclama la gloria del Signore e tutto ciò che è di carne benedice il suo santo nome" (Sal 144,21), per i secoli dei secoli, amen».

20. *Preghiera per l'ora ottava della notte*

«Terribile quando c'è la quiete, fammi attingere il tuo amore per glorificare la tua divinità; mi affido alla presenza del tuo regno, affinché la mia preghiera non ritorni senza ricompensa. E la mia preghiera non ritorni nel mio seno, ma sia versata nella coppa dei sacerdoti celesti, con la preghiera di Maria Vergine, tua genitrice, e con l'orazione di Pietro e Paolo tuoi eredi, e con l'orazione di Giovanni, tuo diletto, e di tutti i tuoi apostoli e con l'orazione dei giusti e dei martiri, per i secoli dei secoli, amen».

a. *Preghiera*

«Ti supplico, o Signore, ti supplico poiché tutto hai sottomesso: tutto teme e trema al cospetto del tuo volto, e all'uscita della tua voce le [f. 92v] folgori lampeggiano; guardi la terra e la fai tremare e i monti fumano. Avvolgi i cieli come carta e li cambi come una veste, offuschi il sole affinché non illumini e oscuri la luna affinché non abbia bellezza, e fai cadere le stelle come foglie di fico quando il vento le percuote e fai cessare tutta la bellezza di Orione. La folgore della tua gloria resta sola per illuminare i tuoi santi, prepari i cieli nuovi e la terra nuova (Is 66,22) ai tuoi eletti. Allora farai vedere la miseria di chi peccò e la bontà della giustizia sarà per chi non peccò, e si apriranno i libri e saranno lette le scritture del debito. Allora non ci sarà la lite per la contraddizione: lo stesso uomo farà leggere i peccati che fece (...). Beato colui che ha la sua dimora nell'atrio della casa del nostro Dio che è Gerusalemme (Sal 115,10), quella in alto e non in basso, Gerusalemme che è nei cieli e non sulla terra: Gerusalemme, il luogo dei vigilanti e non il luogo dei deboli. [f. 93v] Gerusalemme, il luogo della felicità e non il luogo del lamento; Gerusalemme, il luogo dei puri e non il luogo degli immondi; Gerusalemme, il luogo della letizia del Figlio e non il luogo della sua crocifissione. Gerusalemme, la città dei seguaci della croce e non dei crocifissori; Gerusalemme che non passa, nella quale vi è la circoncisione di colui al quale non fu circonciso il prepuzio del suo cuore né il pre-

puzio della sua anima. Gerusalemme che emana luce come la folgore e si fa vedere da lontano; la sua città è simile al cristallo puro e al vetro che emette luce, e le cui fondamenta sono gemme che si accendono. E la sua quiete è nell'oro biondeggiante e nell'oro rosso, e le sue porte sono i dodici apostoli. Confido nel nome del Signore Sabaot, genitore della vita, Gesù Cristo; confido ancora nel nome del Signore, Figlio del Padre vivente; confido nel [f. 94r] nome del Signore Paraclito, Spirito del Padre e del Figlio, affinché non si separi da quelli che entrano in quel cenacolo in cui apparisti sulla terra. Rendici degni, o Signore, di entrare per la tua Trinità che non si separa, e per il tuo oscuramento che non si mescola, per il tuo essere che non appare e per la tua natura incontenibile; per il tuo regno che non passa e per il tuo principato inestinguibile, per la tua divinità incommensurabile, per la tua potenza che non è debole, per il tuo mistero incomprensibile e per la tua gloria che non si può circondare, per la tua magnificenza senza difetto, e per il tuo onore inesauribile, per la tua bellezza inoffuscabile e per la tua speciosità impensabile. Gloria a te, o Santo Trino, indivisibile, per i secoli dei secoli, Amen».

21. *Preghiera per l'ora nona*

«"Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro che sei [f. 94v] nei cieli", e dirai: "Concedici il guadagno delle nostre anime in questo mercato che non ha frode, il mercato in cui si trova la gemma della divinità per chi la compra col digiuno e con la preghiera. In esso si trova la veste di luce, la tunica di giustizia, a chi la compra per vestire i nudi (*Mt 25,38*); in esso si trova il nutrimento della giustizia del mondo affinché si compri per saziare gli affamati; in esso si trova il calice della vita per comprarlo ed estinguere la sete agli assetati (*Mt 25,35*); in esso si trova la rugiada della misericordia per coloro che la comprano con le gocce delle lacrime. Il deposito è la chiesa e i custodi del deposito sono i sacerdoti, e quanto ai mercanti, sono i poveri, come dice la scrittura: "Chi ha pietà del povero, presta al Signore" (Prov 19,17). E anche nel vangelo si dice: "Venite a me benedetti del Padre mio, erediterete il regno che ha preparato per voi da [f. 95r] prima della creazione del mondo, poiché avevo fame e mi avete dato da mangiare, avevo sete e mi avete dato da bere, ero pellegrino e mi avete ospitato, ero nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti da me e mi avete parlato. E gli diranno: Quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo sfamato e assetato e ti abbiamo dissetato, pellegrino e ti abbiamo ospitato, nudo e ti abbiamo vestito, malato e ti abbiamo visitato, prigioniero e ti abbiamo parlato? E dirà loro: Quello che avete fatto a uno di questi piccoli, l'avete fatto a me; quello che è stato dato a un povero, il Figlio di Dio lo renderà come ciò che fu dato a lui" (*Mt 25,34ss*). O Signore, sollecita il nostro cuore alla pietà del povero, affinché troviamo grazia al tuo cospetto. Gloria a te, amante della misericordia nella santa Chiesa, nei secoli di secoli».

a. *Preghiera*

«O Signore, o Signore, Dio dei forti, ascolta la mia preghiera; o Signore, o Signore, [f. 95v] Dio dei forti, accogli la mia orazione; o Signore, o Signore, Dio dei forti, distogli il tuo volto dai miei peccati e non distogliere il tuo volto da me. Abbi pietà di me ed esaudiscimi; a te parla il mio cuore e a te grido dalla profondità della mia mente, e sono come un gufo nella casa di notte, e come un passero solitario sul tetto

(Sal 101,8) della casa, mi lamento per i miei peccati, come un asino selvatico nel deserto (Giob 25,5) e come la tortora al tempo della mietitura (Ct 2,12). Accogli la mia preghiera, come incenso al tuo cospetto (Sal 140,2), e ascolta: al mattino usami la tua misericordia. Tu sei l'esauditore di tutti quelli che sono di carne e l'accoglitore dell'orazione di tutti quelli che hanno l'anima; tu sei il Padre della misericordia e il Dio di ogni consolazione (2Cor 1,3); tu sei il purificatore degli immondi e l'amante dei puri; tu sei l'amico dei giusti e il convertitore dei peccatori; tu sei la felicità dei beati e la speranza dei disperati. [f. 96r] Tu sei il fedele dei santi e giustificatore degli erranti; tu sei la fonte pura e la sorgente della santità: santificami con la tua santità e purificami con la tua purità; lavami con l'acqua della vita; irrorami con l'olio della letizia (Sal 44,8) e profumami col tuo unguento; condiscimi col sale della tua divinità e volgi la mia mente alla conoscenza della fede, dalla non intelligenza all'intelligenza della giustizia. O Signore, sii misericordioso verso di me, o Signore, sii pietoso verso di me, o Signore, sii guaritore per me, o Signore, fa' passare chi è stanco della mia colpa; e ora, affinché non pecchi, proteggimi con la forza dello Spirito Santo e con lo spirito forte, fortificami. Mi appoggio a te, o Signore: chi si appoggia a te, non vacilla; mi appoggio a te, o Signore, poiché chi si appoggia a te non viene meno; mi appoggio a te, o Signore, poiché chi si appoggia a te, se cade, è rialzato; mi [f. 96v] appoggio a te, o Signore, e in te confido e a te mi affido, poiché sei il rifugio del povero e il padre dell'orfano, poiché proteggi le vedove e pensi al nutrimento dei deboli. Sei il vestito dei nudi e la veste degli indigenti; tu sei il mare della misericordia e il fiume che versa la clemenza, o Signore. L'onda della tua misericordia si effonda, sradichi per me e sommerga i miei peccati, e la nube della tua clemenza piova sul mio corpo, affinché lavi la colpa su di me. O Signore, se io vado in rovina, perché dal sommo cielo sei sceso in terra e hai camminato nel mondo? O Signore, se io sono perduto, perché sei stato generato da una donna e nutrito col latte delle mammelle? O Signore, se io sono rovinato, perché ti sei stancato e hai sudato, hai trovato la fame e la sete [f. 97r] sulla terra? O Signore, se io perisco, perché a te fu percossa la guancia come un peccatore e fu percosso il suo capo come un folle? O Signore, se io sono distrutto, perché ti inchiodarono coi chiodi sulla croce e ti hanno fatto bere il fiele con l'aceto (Mt 27,34)? O Signore, se io sarò distrutto, perché tu hai bevuto il calice amaro della morte, e il soldato ti ha trafitto con la lancia (Gv 19,34)? O Signore, in te non c'è il travaglio della carne: salvami col prezzo del tuo sangue (Mt 17,6). Compi quello in cui ho mancato per il mio sangue, se sono sceso nella corruzione: proclamerò la mia bella salvezza, sempre ti loderò e salmeggerò a te, per i secoli dei secoli, amen».

22. *Preghiera per l'ora decima*

«La nave è la chiesa e il capitano della nave Gesù Cristo e i marinai sono gli apostoli, e le funi e le zattere sono i profeti. E l'albero della nave poi è la croce (...). O amore che conduce verso i cieli e non verso la terra. O amore che conduce all'empireo e si riposa in Gerusalemme. O amore che in terra si affaticò e che ricompensa nei cieli. O amore che glorifica il Padre e loda il Figlio e rende grazie allo Spirito Santo. O amore che ti sei adornato con l'ornamento del cielo e sei vestito con un manto di luce e hai cinto la corona della gloria. Amore spirituale e non carnale, amore che vive e che non si corrompe, amore che purifica dalla ruggine del peccato

e che non inquina; amore che trasforma ciò che passa in ciò che non passa (e porta) dal mondo [f. 100r] delle tenebre al mondo della luce. Non allontanare da me, o Signore, quell'amore che fa ereditare la vita eterna; non allontanare da me, o Signore, quell'amore che non rende lontano da te; non allontanare da me, o Signore, quell'amore che fa entrare nell'interno del velo che è la dimora della tua gloria. Colpiscimi, o Signore, con la freccia infuocata del tuo amore, affinché il mio cuore arda con la fiamma del desiderio per il tuo nome; aprimi, o Signore, con la scure del tuo amore, affinché siano aperte le porte del mio cuore per l'entrata del tuo comandamento, e non fare uscire da me il tuo Santo Spirito. Rendimi la gioia della tua salvezza e fortificami con lo spirito forte. Introduci nel mio corpo il tuo timore, entri come acqua nelle mie viscere e come unguento nelle mie ossa, [f. 100v] sia la mia lode al tuo cospetto come la lode dei Cherubini e dei Serafini che ti rendono grazie al tempo di mezzanotte, l'ora della tua cattura da parte dei servi dei capi dei sacerdoti e l'ora del tuo disonore, come se fossi stato un ladro (*Gv 18*). Questa ora amara divenne gustosa nel terzo giorno, questa ora delle tenebre divenne luce nella sua risurrezione (*Mt 28,1; Mc 16,1s; Lc 24,1; Gv 20,1*), questa ora triste divenne ora di gioia nella notte della domenica. Nella (stessa ora) il Figlio di Dio fu legato la notte del venerdì, affinché sciogliesse il legame della morte; in essa risuscitò dai morti la notte di domenica e confortò i discepoli dopo che fu risorto dai morti. Lode e gloria e adorazione a colui che patì e morì e risuscitò e vive per i secoli dei secoli, amen».

a. *Preghiera*

«O mio Signore Gesù Cristo [f. 101r], tu sei la vera vite e il Padre tuo l'agricoltore (Gv 15,1) e i tuoi tralci sono tralci di misericordia, gli apostoli, e i loro grappoli poi sono i fedeli. Rendimi, o Signore uno di quei grappoli, dei tralci di benedizione, come il tralcio che non può fiorire se non è nel tronco della vite, come dicesti tu stesso: "Voi rimanete in me e io in voi" (Gv 15,4). Fa', o Signore, che noi rimaniamo in essi, nell'insegnamento dei tuoi apostoli, come rimasero in te, nella tua dottrina, e tu nel Padre tuo, affinché siamo una vigna. Gloria a te misericordioso, e al Padre tuo clemente e allo Spirito Santo vivificante, per i secoli dei secoli, amen».

23. *Preghiera dell'undicesima ora della notte*

«Di': "Ti rendiamo grazie" e la preghiera del "Padre nostro", con il pentimento dell'anima e la supplica al Signore. Mi [f. 101v] dolgo per i miei peccati e piango per le mie colpe e sono simile a Maria, la peccatrice che bagnò i suoi piedi con le lacrime e li pulì coi capelli del suo capo (*Gv 11,2; 12,3*). E ancora voglio essere simile al pubblicano che fu colpito dall'amore di Gesù Cristo al banco delle imposte e chiamato ad essere apostolo (*Mt 9,9ss*). Eppure io non ho il lamento come il pubblicano e le lacrime come la prostituta, ma solo mi ravvedo per riprendere l'anima mia, e dico: 'O anima, o anima, gemo per te dal profondo del mio cuore e ammiro come stai nel tribunale terribile. O anima, o anima, come guarderai il volto del giudice terribile, tu che sulla terra non fai la sua volontà? O anima, o anima, come puoi ascoltare la voce terribile, mentre ricevi il rimprovero per chi non piange per il suo comandamento? O anima, o anima, come dunque farai se si affliggono gli angeli del fuoco terribile [f. 102r] per la loro visione, e sfolgorerà la maestà dell'ira del re dei re e Signore dei signori? (Ap 17,14). O anima, o anima, come dunque sei

scappata dove non c'è un rifugio né un nascondiglio? O anima, o anima, come dunque sopporterai la fiamma del fuoco e il suo verme che non dorme (*Eccli 7,19*), tu che non sopporti la fame e la sete e ogni calamità per la remissione dei peccati? O anima, o anima, come dunque vedrai le schiere tenebrose (dei demoni) della geenna, che hanno facce di dragoni e facce di cani e facce di leoni e facce di porci, che invidiano senza moderazione e mordono senza misericordia, fanno soffrire senza posa e percuotono senza pietà e clemenza? Se poi conosci l'afflizione degli impuri e il tormento dei dissoluti, fuggi dal cospetto della donna come l'uomo che fugge dal cospetto di un [f. 102v] serpente (...). O anima, o anima, prepara l'olio della tua lucerna nel tuo orciolo prima che cessi la vendita e il mercato e sii pronta a entrare con esso nella casa dello sposo. O anima, o anima, affrettati a correre all'incontro dello sposo prima che sia chiusa la porta della casa dello sposo, affinché non stia fuori con le cinque vergini stolte che gridavano: "Signore, Signore, aprici, affinché entriamo". E rispose e disse loro: "In verità, in verità vi dico, non vi conosco, poiché non vi ho trovate vigilanti con me a trascorrere la sera" (*Mt 25,1ss*). O anima, o anima, non inquinare il tempio del tuo corpo, affinché sia l'arca dello Spirito Santo (*1Cor 3,16*), poiché [f. 104v] lo Spirito del Signore non abita con lo spirito di Satana, come disse l'apostolo: "Chi mischierà la luce con le tenebre (*Gv 1,5*)? E chi farà vedere la giustizia con i peccati? E chi porrà gli idoli nella casa del Signore?" (*Ger 32,34*). O anima, o anima, santifica la torre del tuo Dio che fu edificata col fuoco e l'acqua e il vento e la polvere, cioè la natura di Adamo e dei suoi figli, come disse Paolo: "Quanto a chi devasterà la casa del Signore, il Signore lo distruggerà; la casa del Signore poi siete voi" (*1Cor 3,17*). E Cristo non entra nel cuore dell'uomo in cui c'è il tesoro del nemico, che sono l'impudicizia e l'impurità, l'inimicizia e la gelosia e l'ingiustizia e l'inganno, l'avversità e l'ingiuria, la rapina e la frode, l'amore dei beni e la vanagloria, la bestemmia e la contesa, il cuore gonfio e l'ostentazione, la falsa testimonianza e [f. 105r] e l'omicidio, poiché l'uccisione dell'anima è il capo dei peccati (...).

Chiunque ha invidia di suo fratello vuole ucciderlo: vedi dunque Caino contro [f. 106r] Abele (*Gn 4,2ss*). E chiunque desidera la donna di un altro, vedi che vuole uccidere il marito di lei: vedi Davide contro Uria (*2Sam 11*). E chiunque vuole frodare il figlio del suo socio, cerca di ucciderlo: vedi Acab e Jezabel contro Nabot (*1Re 21; 2Re 9,21ss*) israelita. E chiunque cerca l'incarico di un altro, vuole ucciderlo: vedi i figli di Core che circondarono Mosè (*Nm 16s; Eccli 45,18*). E chiunque dice falsa testimonianza, lo fa per l'uccisione del suo prossimo: vedi i due vecchioni contro Susanna (*Dn 13,1ss*). E chiunque pone la vendetta nel suo cuore, cerca di uccidere il suo fratello: vedi Esaù contro Giacobbe, poiché egli stesso disse: "I giorni del lutto per mio padre si avvicinano; allora ucciderò mio fratello Giacobbe" (Gn 27,41). E chiunque è amante della ricchezza, versa il sangue del giusto: vedi Giuda contro il Redentore del mondo, come prese il prezzo di trenta denari (*Mt 26,14ss*) e lo consegnò ai sommi [f. 106v] sacerdoti, e i sommi sacerdoti lo consegnarono a Pilato affinché lo uccidesse. E quindi tutti i peccati conducono all'uccisione dell'anima; e per questo la mia anima prega come il profeta Davide, dicendo: "Abbi pietà di me, o Signore, secondo la tua grande misericordia e secondo la tua molta misericordia cancella il mio peccato e purificami dalla mia colpa, liberami dal sangue, Signore, Dio della mia salvezza" (Sal 50,1s). Non ricordare i peccati della mia giovinezza e la

mia stoltezza (*Sal 25,7*), e ricordami secondo la tua clemenza; la tua misericordia mi segua in tutti i giorni della mia vita. Spero nella tua misericordia, poiché la tua bontà è presso i tuoi giusti; spero nella tua misericordia, non per la mia penitenza, ma per la mitezza del tuo cuore pieno di clemenza. Spero nella tua misericordia, non nella bontà [f. 107r] delle mie opere, ma nella tua bontà e nella tua persona. O Signore, ricorda la tua parola che dicesti: "Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori per convertirli a penitenza" (Lc 5,32). O Signore, ricorda la tua parola che dicesti: "C'è più gioia per un peccatore che si pente che per novantanove persone che non hanno bisogno di conversione" (Lc 15,7). O Signore, ricorda la tua parole che dicesti: "Il Figlio dell'uomo non è venuto per giudicare il mondo, ma per salvarlo" (Gv 12,35). O signore, ricorda la tua parola che dicesti: "I malati hanno bisogno del medico e non i sani" (Mt 9,13). O Signore, ricorda la tua parola che dicesti: "Il regno dei cieli è simile a una donna che ha dieci dramme (*Lc 15,8ss*), se ne perde una, non cerca forse con cura e fruga tutto nella sua casa? E se la trova, chiama le sue amiche e le sue vicine e dice loro: Rallegratevi con me, poiché [f. 107v] ho trovato la mia dramma che avevo perduta. Infatti, tale è la gioia nei cieli per un peccatore che fa penitenza". Quanto alla donna, o Signore, è la tua sapienza che dimora nel tuo seno e non si allontana mai da te, e le nove monete che non furono perdute, sono i nove cori degli angeli[34] che proteggono il loro ordinamento, e non vanno oltre da ciò che fu disposto per loro. Quanto alla moneta che fu perduta, è la mia anima che è impura per la disobbedienza del tuo comandamento e si perse per le sue opere inique e cerca solo la sapienza, e la forza della tua misericordia purifica e la tua gioia profuma di unguento (...).

E anche tu, o Vergine sii sollecita a pregare che mi salvi; la mia anima confida in te, in chi salva, poiché non ci si deve affidare a chi non può salvare. Credo in te, o Vergine, come in te sono divenuto libero dall'ira del Figlio tuo e con la tua preghiera sarò liberato il giorno della condanna. Credo in te, o Vergine, affinché per la tua purezza, avvenga il perdono dei miei peccati, e con la tua orazione, avvenga la remissione delle mie colpe. Credo in te, o Vergine, che col sangue del tuo Figlio sono [f. 108v] uscito dalla schiavitù della morte, ed essendo stato asperso con l'acqua che scaturì dal suo fianco (*Gv 19,34*), sono diventato più bianco della neve (*Sal 50,9*). Credo in te, o Vergine, affinché con la tua benedizione mi santifichi e col profumo della tua lode mandi buon odore; credo in te, o Vergine, affinché con la tua intercessione, la gravità della notte albeggi su di me, cioè sulle tenebre del peccato, e, per la tua intercessione, sorga sul mio volto la luce del Figlio tuo. Credo in te, o Vergine, affinché sia coronato con la tua grazia e per la tua magnificenza trovi la gloria dal Figlio tuo. O Vergine, piena di santità, santificami con la tua santità; o Vergine, torrente di felicità, allietami con la tua gioia; o Vergine, piena di benedizione, benedicimi con la tua benedizione; o Vergine, vestita di purità, purificami con la tua purezza; o Vergine, salvatrice del mondo, salvami con la tua salvezza; o Vergine, grazia degli eletti, rendimi buono con la [f. 109r] tua bontà; spero in te e credo in te e mi affido a te, e mi appoggio a te, ti invoco nel momento della mia tribolazione e penso a te nel tempo della gioia. Ti glorifico al cospetto del popolo e ti celebro nella casa del santuario; ti lodo sui tetti e ti annuncio nella grande assemblea; spero di

---

[34] Serafini, Cherubini, Troni, Dominazioni, Potestà, Virtù, Principati, Arcangeli, Angeli.

salvarmi e in te voglio essere premiato, poiché sono il tuo cantore; con te mi dolgo per i miei peccati e mi affido alla tua grandezza per le mie colpe; a te mi prostro con le ginocchia del mio cuore e ti supplico, avendo io chinato il capo della mia mente. O Vergine, o pura, o santa, o lodata, o gloriosa, o eccelsa, o benigna, o sincera, o principessa, o regina, o mia signora, o mia redentrice, o mia grazia, e corona di vanto: la tua benedizione sia con me in ogni [f. 109v] giorno della mia vita. La tua preghiera e la tua orazione e la grazia del Figlio tuo e la misericordia del Padre tuoi e la clemenza dello Spirito Santo e la pace della santa Chiesa non si allontani da me, ora e al di là, per i secoli dei secoli, amen e amen».

24. *Preghiera nella dodicesima ora della notte*

«Di': "Ti rendiamo grazie" e il "Padre nostro". Preghiera e supplica al Signore: "O Signore, o Signore, che dimori nel tuo santuario, nell'empireo, e guardi gli abissi e numeri la sabbia del mare, mentre è coperta con le acque dell'abisso; e conosci tutto quello che è nella mente dell'uomo; e ciò che esiste ed è stato fatto, lo facesti da principio: (l'uomo) conosce che è venuto il suo giorno. Ho peccato contro di te, o Signore, ho peccato e credo che è il mio peccato (...). [f. 113v] Accogli la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio di Abele (*Gn 4,4*), quando offrì dalla primizia delle sue pecore e dei suoi animali ingrassati. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio di Noè (*Gn 8,21*) e odorasti quando elevò a te l'offerta di animali puri sul monte Lubar (*Giubilei 7,3*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio di Abramo, quando sacrificò una giovenca di tre anni e un capro di tre anni e una giovane colomba e immolò quegli animali, ciascuna delle loro membra, ma gli uccelli non li divise, e scesero nella loro specie (*Gn 15,9ss*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio di Isacco (*Gn 22,1ss*), presso il pozzo del giuramento. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio in Betlemme che è [f. 114r] Betel (*1Re 12,26*), la casa del Signore. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accettasti il sacrificio di Mosè (*Lv 8,15*) nel deserto e il sacrificio di Aronne (*Lv 9,8*) nel tabernacolo della testimonianza. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio di Giosuè figlio di Nun in Galgala (*Gs 4,19*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio di Gedeone (*Gdc 6,11ss*) sulla roccia (...). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accettasti il sacrificio di Iefte con l'immolazione della sua figlia (*Gdc 11,39*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accettasti il sacrificio di Samuele e di Elcana (*1Sam 1,4*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accettasti il sacrificio di Davide figlio di Iesse nel cortile di Orna (*1Cr 21,15ss*) quando pregò per il popolo. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il sacrificio di Salomone (*1Re 8,63*) figlio di Davide, in Gerusalemme. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti il sacrificio di Elia sul monte Carmelo nel giorno dell'uccisione dei falsi profeti e dei sacerdoti idolatri (*1Re 18,38ss*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti il sacrificio della [f. 115r] preghiera di Anna, madre di Samuele, alla porta del tabernacolo quando pregò per avere una discendenza (*1Sam 1,1ss*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accoglie-

sti la preghiera di Ezechia re di Giuda, quando pregò per gli accampamenti di Sennacherib (*2Re 19,20ss*) e ancora per la sua malattia, quando era vicino a morire, e aggiunse quindici anni ai suoi anni (*2Re 20,1ss*). Accogli, o Signore la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti la preghiera del profeta Giona nell'abisso e lo proteggesti nel ventre della balena tre giorni e tre notti (*Gio 2*), fino a farlo giungere nella città di Ninive, dove (la balena) lo vomitò. Accogli o Signore la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti la preghiera e l'orazione e il pentimento degli abitanti di Ninive quando Giona predicò (*Gio 3*) loro lo sconvolgimento della città. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti la [f. 115v] preghiera del profeta Daniele nella fossa dei leoni (*Dn 6,20ss*) e li sottomettesti ai suoi piedi. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti la preghiera e l'orazione e il pentimento di Manasse (*2Cr 33,10ss*) figlio di Ezechia e lo sciogliesti dalle sue catene e lo riconducesti al suo regno: fa' tornare anche me nel giardino della letizia, da cui il mio padre Adamo era uscito. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti la preghiera e l'orazione dei tre fanciulli e li salvasti dalla fornace di fuoco ardente (*Dn 3,57ss*) e li rendesti come acqua fresca. Accogli o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti la preghiera e l'orazione di Susanna (*Dn 13*), figlia di Chelchia, sposa di Ioachim, e la liberasti dalla mano dei vecchioni e volgesti su di essi il male che avevano tramato contro di lei. [f. 116r] Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti la preghiera e l'orazione di Tobi figlio di Gabael (*Tob 3*) e apristi i suoi occhi col fiele del pesce. E ancora accogliesti la preghiera di Tobia sul figlio e scacciasti da lui il demonio con il fumo del grasso del pesce (*Tob 8,3*). Accetta, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accettasti la preghiera di Giuda Maccabeo (*2Mac 1*) e dei suoi fratelli per il ritorno d'Israele. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti la preghiera di Esdra (*Esd 7,27s*) Satuel, quando pregò per la schiavitù del suo popolo e per la devastazione di Sion e facesti vedere il suo rinnovamento mentre il suo colore risplendeva come il sole. Accogli, o Signore, la nostra preghiera e la nostra orazione come accogliesti la preghiera di Esdra e l'orazione di Zorobabele (*Esd 3,2ss*), quando pregarono e invocarono per la ricostruzione di Gerusalemme, e facesti sorgere, o Signore, lo spirito di Dario [f. 117r] re di Persia (*Esd 4,5*) e li aiutasti con le piante di cedro e le pietre scelte e con il cibo del popolo che edificava la casa del Signore (...). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accettasti la preghiera del vecchio sacerdote Simeone mentre era colpito dalla tua visione. Ti vide e ti prese tra le sue braccia e ti salutò, dicendo: "Ora lascia che il tuo servo vada in pace, poiché i miei occhi hanno visto la tua salvezza che hai preparato davanti a tutto il tuo popolo, come manifestasti la luce ai popoli e la gloria del tuo popolo Israele" (Lc 2,29ss). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti la preghiera e l'orazione della profetessa Anna (*1Sam 1,1ss*), figlia di Fanuele, della tribù di Aser. Ella che viveva desiderando vivamente la tua visione e gioì per te e rese grazie al Padre tuo. Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione come accogliesti i doni dei magi che offrirono a te: oro [f. 118v], incenso e mirra (*Mt 2,11*). Accogli, o Signore, la mia preghiera e la mia orazione, come accogliesti il dono della vedova che ti offrì i due spiccioli (*Mc 12,41ss; Lc 21,1ss*). Accogli, o Signore, la mia pre-

ghiera e la mia orazione, come accogliesti il pentimento dell'adultera che ti offrì un vaso di unguento profumato (*Gv 12,1ss*), di nardo prezioso di mirabile costo (...)».

a. *Lodi di Maria*

«Ti lodiamo, o corno della nostra salvezza, figlia di Gioacchino figlio di Qesra[35], vanto della santa Chiesa, corona di gemme dei sacerdoti [f. 121r] e veste di pura tela finissima dei ministri del mistero; diaconi e suddiaconi, lettori e salmodianti a te, fecero risuonare gli inni del mistero (...). Affido l'anima mia al tuo ventre che lo portò nove mesi; affido l'anima mia alle tue ginocchia che lo accolsero; affido l'anima mia alle tue mani che lo toccarono; affido l'anima mia ai tuoi piedi che camminarono con lui; affido l'anima mia alle tue labbra che lo baciarono; affido l'anima mia ai tuoi orecchi che ascoltarono le sue soavi parole balbettate secondo l'uso di un bimbo, mentre era piccolo, come dice l'evangelista: "Poiché insegnava come uno che ha autorità" (Mc 1,21ss), e non come le loro scritture. Affido l'anima mia alle tue narici che odorarono il profumo del suo corpo, che era più soave del [f. 122v] fiore di nardo, che era nel paradiso, e più del fiore della rosa della riva di Gerico (Eccli 24,14). Affido l'anima mia ai tuoi occhi che versarono lacrime[36] sulle guance del Figlio tuo nel tempo in cui fuggivi i ladroni. Affido l'anima mia e il mio corpo alla tua anima pura e al tuo corpo luminoso, o Vergine, sorella dell'empireo, seconda dimora del Signore, prega il Figlio tuo affinché accolga la mia orazione come accolse la preghiera dei patriarchi: Abele (*Gn 4,2ss*), Set e Enos (Lc 3,38) e Enoc (Gn 4,17) e Noè (*Gn 5,29 - 9,29*) e Set e Sem (*Gn 5,31*). E rendi gradito il mio sacrificio come il sacrificio di Abramo, Isacco e Giacobbe, che lo celebrarono con purità, e servirono con giustizia e lo fecero fruttificare con tutte le loro opere. (Accoglilo) come accogliesti il sacrificio di Davide nel cortile di Ornan, il Gebuseo (*1Cr 21,15ss*), e concedimi il pentimento [f. 123r] perfetto come il pentimento di Pietro, cui furono date le chiavi del regno dei cieli (Mt 16,19); e dopo che ebbe rinnegato tre volte, gli fu data la grazia dell'ufficio dal Figlio tuo nel giorno in cui gli disse, a Tiberiade: "Simone, figlio di Giona, mi ami tu più di loro?". E Pietro gli disse: "Tu sai tutto e tu conosci tutto, come io ti amo". E Gesù disse: "Pasci dunque le mie pecore" (Gv 21,16s). E così disse a lui tre volte come l'aveva rinnegato tre volte, tre volte lo nominò pastore delle pecore. Le pecore invero sono gli apostoli, come disse lui stesso nel vangelo: "Ecco, vi mando come pecore in mezzo ai lupi" (Lc 10,3), poiché egli stesso, il Figlio tuo, prima fu chiamato agnello da Isaia (*Is 53,7*) e ancora da Giovanni (*Gv 1,29.36*) e come egli è chiamato agnello. Ed essi [f. 123v] poi sono chiamati pecore, come il padre loro, poiché la pecora genera gli agnelli come il lupo genera i lupi. E tutti quelli che sono di Satana sono generati secondo la dottrina di lui, rafforzano il loro cuore nel desiderio e nella invidia. E anche Paolo narrò come il Figlio tuo lo condusse dall'esilio con lo splendore della folgore da Damasco (*At 9,2ss*), affinché la sua visione servisse a quelli che si pentono con la conversione, dalla persecuzione alla predicazione e dalla depredazione delle chiese alla loro edificazione con l'insegnamento, dalla dispersione dei fedeli alla convocazione all'assemblea. E ora, o Vergine, prega il Figlio tuo affinché accolga il mio pentimento

[35] Cfr Grébaut 1993, p. 95.

[36] Cfr Raineri 2010, pp. 32-40: Il lamento della Vergine.

come il pentimento di Pietro e rendi il mio ravvedimento come il ravvedimento di Pietro, e la mia anima sia con l'anima di quelli che saranno la mia eredità nella loro eredità, e sia trovata la mia parte nella loro [f. 124r] parte, non con la vittoria e non con il diritto e non con l'operare e non con il combattimento, ma con la tua preghiera e con l'orazione di Pietro e Paolo e con la preghiera di tutti gli apostoli e i giusti e i martiri, per i secoli dei secoli, amen e amen».

«E dirai i salmi: 10, 16, 18, 31, 44, 77, 118, 100, 135, 109. Lettera di Paolo ai Romani, la sua benedizione sia con noi, amen. "Così dunque fratelli, noi siamo debitori, ma non verso la carne per vivere secondo la carne, poiché se vivrete secondo la carne, voi morirete, e se invece con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere del corpo, vivrete. Infatti, tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio, e voi non avete ricevuto lo spirito della schiavitù [f. 124v] nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: 'Abbà, Padre!'. Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli siamo anche eredi di Dio, e siamo coeredi di Cristo, se veramente abbiamo patito con lui, parteciperemo anche alla sua gloria. Le sofferenze di questo mondo non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi" (Rm 8,12ss).

(...) Fonte pura più delle pure fonti della legge, che è la storia degli Atti degli apostoli (*At 27,21ss*), ministri; la loro benedizione sia con noi, amen. E Paolo si levò e stette in mezzo a loro e disse: "Se mi aveste ascoltato prima, fratelli nostri, e non foste usciti da Creta, dalla vostra incolumità, (avreste evitato) questo pericolo e danno. Ma ora vi dico: Non temete, poiché non ci sarà neppure un'anima di noi che si perderà, eccetto la nostra nave. Questa notte infatti si presentò a me un angelo del Signore, al quale appartengo e servo, e mi disse: Non temere Paolo, tu devi comparire davanti a Cesare, ed ecco, il Signore ti ha fatto grazia di tutti quelli che sono con te. Ed ora, fratelli nostri, rallegratevi, poiché io ho fiducia nel Signore che così avverrà; e tuttavia giungeremo [f. 126r] su un'isola. Alla quattordicesima (notte) da quando andavamo alla deriva nel mare Adriatico, verso mezzanotte i marinai ebbero la sensazione (di essersi avvicinati alla) loro terra e calarono la fune (con lo scandaglio) e trovarono venti braccia[37]. Poi si allontanarono di là e calarono di nuovo e trovarono quindici (braccia), e temettero di andare a sbattere in un luogo con delle rocce e fermarono la loro nave e pregarono di giungere presto. E dopo i marinai cercarono di fuggire e calarono una scialuppa in mare verso la prora della nave. E disse loro: Pregate che giunga presto. E Paolo disse al centurione e ai soldati: Se quei marinai non restano sulla nave[38], non possiamo salvarci, poiché hanno calato la scialuppa con le funi e l'hanno lasciata cadere. Ed essendosi fatto giorno nella regione, Paolo esortava tutti a prendere cibo e disse loro: Oggi è il [f. 126v] quattordicesimo giorno che non prendete cibo; e oggi vi prego, mangiate e aiutate(vi a salvare) la vostra vita, poiché nessuno perirà di voi, neppure un capello del vostro capo. E avendo detto questo, prese il pane e rese grazie al Signore e lo spezzò davanti a tutti e cominciò a mangiare. E tutti si confortarono a vicenda e mangiarono. E il numero di quelli che erano sulla nave era di duecentosettantasaei

[37] Lett.: "secondo la misura dell'uomo".

[38] Testo: "mare".

persone". E dirai al termine, rispettivamente, dell'apostolo Paolo e degli Atti. "Chi ascolta voi ascolta me" (Lc 10,16), disse il Signore ai suoi discepoli.

Vangelo di Luca. E disse loro: "Se qualcuno tra voi ha un amico, e viene da lui a mezzanotte e gli dice: 'Amico mio, prestami tre pani, poiché è venuto da me un amico da lontano e non ho nulla da offrirgli [f. 127r] da mangiare'. E questo suo amico risponde da dentro e gli dice: 'Non importunarmi; abbiamo terminato, abbiamo chiuso a chiave la porta, e i miei figli sono a letto con me e non posso alzarmi a dartelo'. Vi dico che se non si alzerà a darglieli poiché è suo amico, si alzerà e gli darà quanto vuole affinché non lo importuni. E anch'io vi dico: 'Chiedete e vi sarà dato, bussate e vi sarà aperto, cercate e troverete, poiché chiunque chiede, riceve, e chi cerca, trova, e a chi bussa, sarà aperto. E chi tra voi, se il figlio chiede a suo padre un pane, gli darà al suo posto una pietra? E se gli chiede un pesce, gli darà forse un serpente invece del pesce? E se gli chiede un uovo, gli offrirà uno scorpione al suo posto? E se voi che siete cattivi sapete dare cose buone ai vostri [f. 127v] figli, tanto più il Padre vostro celeste darà il dono dello Spirito Santo a quelli che lo chiedono" (Lc 11,5ss).

E dirai: "O Signore, abbi pietà di noi" — dodici volte —, e dirai: "Benedici noi" e la Preghiera della fede. Stendi la mano, Signore Dio nostro, Padre, protendi la tua destra su tutti, Altissimo, benedici il tuo popolo dei Nazareni, che si chiama col nome del Figlio tuo nazareno (*Mt 2,23*), e crede che tu l'hai mandato e che da te dunque è uscito. E tu stesso lo glorificasti, dicendo: "Questo è il mio Figlio diletto, ascoltatelo" (Mt 17,5). E lo stesso Spirito Santo rimase sotto forma di colomba bianca. E si compì la parola di Isaia che profetizzò di lui e disse: "Lo spirito del Signore che mi unse è su di me; mi ha mandato ad annunciare ai poveri, e a predicare la libertà ai prigionieri" (Is 61,1s; Mt 3,16; Lc 4,18). E i ciechi vedranno [f. 128r]. E negli Atti degli Apostoli dice: "Gesù nazareno che il Signore unse di Spirito Santo e virtù" (At 10,38). E venne per aiutare coloro a cui Satana aveva fatto violenza; il Figlio tuo che per la sua natura è l'eletto della divinità, per te e nella sua carne, ha patito per noi; e solamente lui è senza peccato, e dopo aver preso da te la purità nel Giordano, prese a insegnare fino a quando ascese, avendo ordinato ai suoi apostoli (di andare in tutto il mondo a predicare il vangelo — Mc 16,15). Il Figlio tuo è il principe dei sacerdoti, la cui ordinazione sacerdotale fu creata prima dei sacerdoti del vangelo. Il Figlio tuo, il cui episcopato è puro, e la veste del suo sacerdozio è senza macchia. Il Figlio tuo, che da te (fu costituito) sommo sacerdote (Eb 5,10), è sacrificatore con il sacrificio del suo corpo e offre a te un profumo soave con la libazione del suo sangue dotato di parola. Il Figlio tuo è il capo dei sacerdoti che partecipò a Pietro la sua stessa ordinazione, e lo fece [f. 128v] capo su tutti i suoi apostoli e gli diede il potere, dicendo: "Tu sei pietra e su di te edificherò la mia chiesa e (su di) essa non prevarranno le porte dello sceol; e a te darò le chiavi del regno dei cieli: ciò che legherai in terra, sarà legato nei cieli e ciò che scioglierai in terra, sarà sciolto nei cieli" (Mt 16,18s). È il tuo Figlio che alitò sui suoi discepoli, dicendo: "Ricevete lo Spirito Santo: a coloro ai quali rimetterete i peccati, saranno rimessi, e coloro cui non rimetterete i peccati, non saranno rimessi" (Mt 20,23). E ora, libera i tuoi servi e le tue serve che stanno ritti a pregare davanti al tuo cospetto. Con la tua bocca divina desti al tuo Figlio il potere, come disse egli stesso: "Il Padre mio invero non giudica e non respinge, ma affidò ogni giudizio al Figlio suo" (*Gv 8,17*). E

inoltre il giudizio (divino fu concesso) per bocca del Figlio tuo [f. 129r] che diede a Pietro le chiavi del regno, affinché aprisse a chi ne è degno e chiudesse a chi non ne è degno, e affinché sciogliesse i cristiani e legasse gli eretici e gli scismatici. E ancora la terza volta il giudizio (divino) per bocca dello Spirito Santo che fu sparso sugli apostoli, come disse il Figlio: "Ricevete lo Spirito Santo, a coloro cui rimetterete i peccati saranno loro rimessi, e a coloro cui non rimetterete i peccati, non saranno loro rimessi" (Mt 20,23). Ed ora, benedici con la tua benedizione e santifica con la tua giustizia, coloro che chinano il loro capo davanti a te. A te la gloria nell'empireo con il Figlio tuo, e a lui pace in terra, con colui che hai generato; e allo Spirito Santo magnificenza e lode in tutte le estremità, con te e con il tuo Unigenito, con la santa fede della Chiesa, per i secoli dei secoli, amen».

b. *Per la fede del beato Gregorio (ca 213 – ca 270), vescovo di Neocesarea*[39]

c. *Preghiera della fede dei 318 Padri del concilio di Nicea [f. 130v]*

d. Nel nome del Signore vivo e vivificante, la cui gloria
è da lui stesso e la cui lode è da lui stesso.
Io, Giyorgis, peccatore e colpevole, ho scritto
questa [f. 131r] glorificazione del canto
che si deve, durante le notti,
alla divinità della Trinità che è indivisibile,
mentre credo nella preghiera di tutti i santi
che sono scritti in questo "Libro della luce" (*maṣḥafa berhān*),
che sono glorificati nella santa Chiesa.
Ho composto (questo), io Giyorgis, figlio del prete Ḥezba Ṣeyon,
servo inutile, sempre senza liberazione di Gesù Cristo,
che mi riscattò dalla schiavitù della morte con lo spargimento del suo sangue
che fu versato nel [Litostrato (Gv 19,13),
il luogo del Golgota (Gv 19,17), che è chiamato "Cranio" (Mt 27,33);
un discepolo inutile che si gloria nella magnificenza dei suoi signori che sono Pietro e Paolo,
maestri di tutto il mondo, che furono coronati a Roma;
un cantore che si intrattiene nelle lodi della sua Signora, la Vergine Maria
e un salmodiante della santa Chiesa;
un cristiano rivestito del battesimo, che porta il segno della grazia di quelli che furono chiamati cristiani in Antiochia (At 11,26);
un seguace della fede [f. 131v] del concilio di Nicea.

Questa è l'esposizione della mia fede[40]:

Credo in un solo Dio che esiste da prima che fossero creati il mondo e i secoli, che non ha inizio né fine; genitore ingenito che riempie ogni dove ed è dappertutto, mistero che non è manifesto, fuoco intangibile; occulto, inconoscibile, che è irraggiungibile dalla mente degli uomini e dalla conoscenza degli angeli; potenza che

[39] Cfr EMML X, p. 181, ms. 4493, f. 43ab: "The Faith of Gregory of Neocesarea".
[40] Cfr Getatchew Haile 1981.

tutto regge e forza che tutto governa; il creatore che fece tutto, col Figlio suo Gesù Cristo e senza il quale non fece nulla.

E credo in un solo Signore, il Figlio unigenito, che è l'immagine del volto del Padre suo e la somiglianza (*Eb 1,3*) di colui che l'ha generato, unito nella natura e uguale nel dominio, pari nella persona e inseparabile per l'unione della divinità, il quale venne nel mondo per la sua volontà e per la volontà del Padre suo e dello Spirito Santo. Migrò senza muoversi, discese senza [f. 132r] diminuzione in alto e senza confusione in basso. Fu concepito senza congiungimento per la sua origine, fu portato senza essere raccolto nel grembo, nacque senza aprire le porte del corpo, fu nutrito col latte delle mammelle della verginità e crebbe a poco a poco. Fu battezzato da Giovanni nel fiume Giordano (*Mt 3,13ss; Mc 1,9ss; Lc 3,21s*) e camminò come gli uomini e operò come Dio. Si affaticò (*Gv 4,5*) e sudò (*Lc 22,44*) come i figli dell'uomo e guarì il paralitico come Dio (*Gv 5,1ss*); fu invitato alle nozze come uomo e mutò l'acqua in vino come Creatore (*Gv 2,1ss*); dormì secondo la legge degli uomini di carne, si svegliò e ammonì i venti col potere della divinità (*Mt 8,23*). Ebbe fame (*Mt 4,2*) e sete (*Gv 4,7*) come un povero, e saziò cinquemila (uomini) con cinque pani di orzo (*Lc 9,10ss*) come Onnipotente. Fu toccato da una prostituta (*Mt 26,6; Mc 14,3; Lc 7,37ss; Gv 11,1s; 12,3*) come un peccatore e rimise i peccati di lei come Altissimo. Chiamò la figlia di Giairo, dicendo "figlia mia"[41], come uno [f. 132v] di carne e di sangue; risuscitò i viventi come vivificante; pianse Lazzaro (*Gv 11,35ss*) come i gentili e lo risuscitò dal sonno della morte come operatore di miracoli. Fece del fango con la sua saliva (*Gv 9,6ss*) come figlio di Adamo, e avendolo spalmato, aprì gli occhi del cieco come Creatore; montò su un asinello (*Mt 21,6ss*) come un povero e fu lodato dalla bocca dei fanciulli come l'intercessore dei fanciulli (*Mt 10,14ss*). Fu schiaffeggiato dal servo del sommo sacerdote come un criminale (*Gv 18,22*), e rimise al suo posto l'orecchio reciso del servo del sommo sacerdote di nome Malco (*Lc 22,51*) come operatore di prodigi. Mentre fu crocifisso nudo sul legno della croce come un ladrone, per la visione della sua nudità oscurò il sole (*Lc 23,45*) come Signore delle luci; morì come tutte le creature e strappò il velo del tempio (*Mt 27,51ss*) come Signore della casa del santuario. Rimase nel ventre del sepolcro come un cadavere e il terzo giorno [f. 133r] risuscitò (*Mt 28,1ss*) come Redentore di tutti. Benedisse i suoi discepoli sul Monte degli Ulivi come maestro e fu esaltato prima dei suoi discepoli e sedette (*Lc 24,46ss*) alla destra del Padre; egli è come era e sarà in eterno. È Dio per la sua natura e uomo per la sua incarnazione. Non assunse solamente la carne, ma l'anima e il corpo e la carne e lo spirito e la mente.

Infatti, ci sono alcuni che dicono non esserci in lui l'anima del Figlio, mentre la divinità è al posto dell'anima e del cuore: siano scomunicati come Apollinare[42]. E ci sono alcuni i quali dicono che patì e morì non per suo volere: siano scomunicati come Severo vescovo di Antiochia[43] e Teodosio di Alessandria[44]. E ci sono alcuni i quali dicono che il corpo di Cristo fu un fantasma, e non credono che la sua nascita

---

[41] Così il testo etiopico di Mc 5,42.

[42] Apollinare di Laodicea (ca 310-390).

[43] Severo, patriarca di Antiochia (465-538).

[44] Teodosio, patriarca di Alessandria (535-536), discepolo di Severo di Antiochia.

è dalla discendenza di Davide: siano scomunicati come i Manichei[45]. E ci sono alcuni i quali dicono che il corpo di Cristo discese dal [f. 134r] cielo e non credono che è da una figlia di Davide: siano scomunicati come Eutiche[46]. Ci sono alcuni i quali dicono che la sua divinità fu separata dalla sua umanità e non credono che si fece uomo senza separazione: siano scomunicati. E ci sono alcuni i quali dicono che scese nello sceol con l'anima e il corpo, e non credono che scese nello sceol con l'anima solamente, mentre il corpo fu abbandonato sul legno della croce e la divinità riempie l'universo: siano scomunicati come gli eretici (*arsis*) scismatici. E ci sono alcuni i quali dicono che il Figlio unigenito è da un'altra potenza e da un'altra creazione e non credono che è dalla natura della divinità cioè l'essenza del Padre: siano scomunicati. E ci sono alcuni i quali dicono che il Verbo della divinità fu trasformato in peli e in nervi e in carne e in ossa e in sangue, al tempo della sua incarnazione, per divenire divinità, e non credono che si fece uomo senza trasformazione [f. 134r] e si incarnò senza mescolanza: siano scomunicati.

E credo nello Spirito Santo, che è lo spirito del Padre e del Figlio, che è uguale nella persona e nell'immagine e coeguale nella divinità e nell'incandescenza, unitamente alla bellezza e all'essenza, un torrente di luce dal mare di fuoco, un gettito di purità dalla fonte di santità, una sorgente di intelligenza che bagna i credenti con una cascata di oro puro. Egli è lo Spirito della profezia, è lo Spirito della purità, è lo Spirito della virtù, è lo Spirito della santità, è lo Spirito del fuoco. Egli è colui che distrugge (il potere degli) spiriti (maligni), è colui che santifica il battesimo, è colui che rende il pane corpo dell'agnello di Dio (Gv 1,29.36) e il calice (del vino) sangue del Messia del Dio della giustizia. È colui che scese nel Giordano sotto forma di colomba (*Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22*) e sugli apostoli nel cenacolo di Sion come fiamma di fuoco (*At 2,3*); egli è [f. 134v] Signore, è Dio, è dominatore del mondo.

Se c'è qualcuno che dice che il Figlio è inferiore al Padre e lo Spirito Santo al Figlio, sia anatema come Origene[47]. Se c'è qualcuno il quale dice che il Padre preesistette al Figlio e che il Figlio preesistette allo Spirito Santo, sia anatema. Se c'è qualcuno il quale dice che il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono una persona, sia anatema come Sabellio[48]. Se c'è qualcuno il quale dice che (le tre persone) sono separate una dall'altra e divise una dall'altra e non crede nella Trinità senza separazione e nell'eguaglianza senza separazione e senza diminuzione, ancora come Apollinare sia anatema. Se c'è qualcuno che dice che lo Spirito Santo è creato, sia anatema come Eutiche e Macedonio[49]. Se c'è qualcuno che dice che il Figlio è come

---

[45] Da Mani (215-277), predicatore e teologo, nato nel regno dei Parti e vissuto nell'impero sassanide.

[46] Eutiche (378-454), archimandrita di un monastero di Costantinopoli, è considerato il fondatore della dottrina del monofisismo.

[47] Origene (ca 185-ca 254): il più grande teologo ed esegeta del periodo preniceno, morì in seguito ai patimenti subiti nella persecuzione di Decio.

[48] Sabellio, teologo africano, sosteneva che nella Trinità non vi fossero tre persone distinte, ma solo tre modi di manifestarsi dell'unica persona divina: condannato dal Concilio di Alessandria del 261, morì alla fine del secolo.

[49] Macedonio, presbitero di Costantinopoli (m. ca 362), di fede ariana.

uno dei profeti, sia anatema come Teodoro[50] e Diodoro[51] e Nestorio[52]. Se [f. 135r] qualcuno dice che (Cristo) fu creato, sia anatema come Ario[53]. Se qualcuno dice che il corpo di Cristo non fu debole come il nostro corpo e che non patì, sia anatema come Eutiche. Se qualcuno dice che la divinità e l'umanità (di Cristo) esistono in due modi e in due ordini dopo essere divenuto uno, sia anatema come il concilio di Calcedonia[54]. Se qualcuno (dice che) l'umanità (di Cristo) è inferiore alla divinità, sia ancora anatema come Leone[55]. Se qualcuno dice che la (sua) umanità prega la (sua) divinità se non si prostra e non (la) serve e non esercita il sacerdozio, dopo che ascese al suo genitore, sia anatema come Leonzio[56]. Se qualcuno non crede che Maria divenne genitrice di Dio nella sua verginità, e dopo che l'ebbe generato rimase per sempre nella sua verginità, sia anatema come gli Antidicomarianiti[57], [f. 135v] che significa i nemici di Maria. Se qualcuno dice che l'umanità del Figlio non sedette alla destra della divinità del Padre, sia anatema. Se c'è qualcuno il quale dice che l'umanità (di Cristo) sedette vicino alla divinità, e non crede che sedette alla destra del Padre in una persona, sia anatema. Se qualcuno dice che altro è il Figlio di Dio che era prima del mondo e altro è quello che si incarnò da Maria, sia anatema. Se qualcuno dice che Dio santificò e giustificò il Figlio, e non crede che egli stesso è giusto ed egli stesso è la fonte della santità, sia anatema[58]. Se qualcuno dice che il Figlio compì miracoli e prodigi con un aiuto, e non crede che egli stesso è potenza ed egli stesso è operatore di prodigi, sia anatema. Se qualcuno dice che il suo fantasma salì sul legno della croce ed egli stesso non fu inchiodato e si vergognò della passione del Figlio che prese posto per [f. 136r] la nostra salvezza, sia anatema[59]. Se qualcuno chiama il Figlio di Dio un'espressione, quando egli si chiama il Verbo e non crede che è l'immagine e la figura dell'essenza del Padre, sia anatema. Se qualcuno dice che il Figlio verrà senza il Padre, sia anatema come Bitu[60]. Se qualcuno dice che non c'è la risurrezione dei morti, sia anatema come i Sadducei. Se qualcuno dice che l'anima muore con il corpo e che sarà tolta con esso al tempo della risurrezione dei morti, sia anatema. Se qualcuno dice che non

---

[50] Teodoro di Mopsuestia (ca 350-428).

[51] Diodoro di Tarso (ca 330-ca 391).

[52] Nestorio († ca 450), patriarca di Costantinopoli, avrebbe supposto due persone in Cristo.

[53] Ario (ca 260-336), prete di Alessandria: verso il 318 asserì che il Logos non era sempre esistito.

[54] Quarto concilio ecumenico (451): proclamò Gesù "una persona in due nature".

[55] Leone I, papa (440-461).

[56] Si tratta probabilmente di Leonzio di Bisanzio, teologo antimonofisita del sec. VI (cfr Franz Staab, s.v., "Lexicon für Theologie und Kirche", vol. 6, Ed. Herder 1997, coll. 838s) o di Leonzio di Gerusalemme del sec. VI (cfr Brian E. Daley, s.v., *Ibidem*, col. 839), autore del "Contra Monophysitas".

[57] Una corrente di pensiero eretico, di origine orientale e diffusa tra il II e il IV sec., denominata "gli oppositori di Maria", in quanto negavano la verginità di Maria.

[58] È l'ottavo anatema di Cirillo contro Nestorio (cfr Getatchew Haile 1981, p. 253, nota 39).

[59] Getatchew Haile 1981, p. 254, add.: "come i Musulmani".

[60] Cfr Getatchew Haile 1981, p. 254, nota 43; il nostro ms. ha *botu*.

c'è la condanna dei peccatori e la felicità dei giusti, sia anatema. Se qualcuno dice che non c'è la giustificazione con il pentimento dei colpevoli, sia anatema come Tāryos[61]. Se qualcuno dice che la legge mosaica fu abolita col vangelo e i profeti con gli apostoli e crea dissenso in mezzo alla Chiesa di Dio e non crede [f. 136v] ciò che disse il nostro redentore: "Non sono venuto ad abolire la legge e i profeti ma a completarli" (Mt 5,17), sia anatema. Se qualcuno dice che verrà un'altra legge e un altro ordinamento come la venuta del vangelo dopo la legge e come la venuta degli apostoli dopo i profeti, sia anatema. Se qualcuno insegna che c'è una diminuzione nella Trinità o c'è un aumento nella Trinità, sia anatema.

E questa è la tunica della mia fede che fu triplicemente tessuta nel battesimo; questo è il frutto (*ferē*)[62] della mia fede, i cui corni sono tre; questo è il grappolo della mia fede che i miei padri apostoli esposero, che offrirò 'in dono alla Trinità[63] santa, al tempo della risurrezione dei morti, amen e amen, alleluia».

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Bible = *La Bible*. Écrits intertestamentaires. Édition publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko avec la collaboration de Daniel A. Bertrand, André Caquot, Jean Hadot, Pierre Geoltrain, Ernest-Marie Laperrousaz, Valentin Nikiprowetky, Belkis Philonenko-Sayar, Pierre Prigent, Jean Riaud, Jean-Marc Rosenstiehl, Francis Schmidt, André Vaillant. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1987.

Budge 1896 = E. A. Wallis Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great*, 2 voll., London 1896.

Budge 1928 = E. A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, I-IV, Cambridge 1928.

Budge 1935 = E. A. Wallis Budge, *The Contendings of the Apostles being the Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the twelve Apostles and Evangelists*. Translated from the Ethiopic Manuscripts in the British Museum, Oxford University Press, London: Humphrey Milford 1935.

Colin 2005 = Gérard Colin, *Giyorgis of Sägla*, in *Encyclopaedia Aethiopica*, Vol. 2, Wiesbaden 2005, p. 812.

CSCO 250-251 e 261-262 = C. Conti Rossini col concorso di L. Ricci (ed.), *Il libro della luce del negus Zar'a Yā'qob (*Maṣḥafa mesṭir*)*. I, *CSCO* 250/*Aeth*. 47 e 251/*Aeth*. *48*; II, *CSCO* 261/ *Aeth*. 51 e 262/*Aeth*. 52, Louvain 1965.

CSCO 260 = *Actes de Iyasus Mo'a abbé du couvent de St-Etienne de Ḥayq*, traduits par Stanislas Kur avec une introduction de Enrico Cerulli, *CSCO* 260/*Aeth*. 50, Louvain 1965.

CSCO 492-493 = Gérard Colin (ed.), *Vie de Georges de Saglā*, *CSCO* 492/*Aeth*. 81 e 493/*Aeth*. 82, Louvain 1987.

CSCO 515-516 e 532-533 = Yaqob Beyene (ed.), *Giorgio di Saglā. Il Libro del mistero (*Maṣḥafa mesṭir*)*, *CSCO* 515/*Aeth*. 89 e 516/*Aeth*. *90*, Parte seconda *CSCO* 532/*Aeth*. 97 e 533/*Aeth*. 98, Louvain 1990-1993.

---

[61] Getatchew Haile 1981, p. 255: "Tarṭus"; altri mss. "Katarewos" (Catari).

[62] Getatchew Haile 1981, p. 257: "gērā" (elmo).

[63] Con Getatchew Haile 1981, p. 258: "amḫā laʿellus"; il nostro ms. ha: "emʿellus" (dalla Trinità).

da Maggiora 1953 = Gabriele da Maggiora, *Vocabolario etiopico – italiano – latino ad uso dei principianti*, Scuola Tipografica Francescana, Asmara 1953.

Derat 1992 = Marie-Laure Derat, *La sainteté de Giyorgis de Sägla*, in Piotr O. Scholz – Richard Pankhurst – Witold Witakowski (Eds.), *Orbis Aethiopicus: Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, Albstadt 1992 (Bibliotheca nubica 3), pp. 51-62.

Dillmann 1865 = August Dillmann, *Lexicon linguae Aethiopicae*, Lipsiae 1865.

EMML I = *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Vol. I: Project Numbers 1-300. Catalogue by William B. Macomber, Hill Monastic Library St. John's University, Collegeville, Minnesota 1975.

EMLL V: *A Catalogue of Ethiopian Manuscrips* ..., Vol. V: Project Numbers 1501-2000. Catalogue by Getatchew Haile, Checklist by William F. Macomber, Hill Monastic Library St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota 1981.

EMML VI = *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts...*, Vol. VI: Project Numbers 2001-2500, Getatchew Haile and William F. Macomber, Hill Monastic Library St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota 1982.

EMML VII = *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts...*, Vol. VII: Project Numbers 2501-3000, Getatchew Haile and William F. Macomber, Hill Monastic Manuscript Library St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota 1983.

EMML VIII = *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts...*, Vol. VIII: Project Numbers 3001-3500, Getatchew Haile, Hill Monastic Manuscript Library St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota 1985.

EMML IX = *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts...*, Vol. IX: Project Numbers 3501-4000, Getatchew Haile, Hill Monastic Manuscript Library St. John's Abbey and University, Collegeville, Minnesota 1987.

EMML X = *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts...*, Vol. X: Project Numbers 4001-5000, Getatchew Haile, Hill Moinastic Manuscript Library St. Johs's University, Collegeville, Minnesota 1993.

Getatchew Haile 1981 = Getatchew Haile, *Fəkkare haymanot* or the faith of *Abba Giyorgis Säglawi*, in *Mus* 93 (1981), pp. 235-258.

Grébaut 1911 = Sylvain Grébaut (ed.), *Les trois derniers traités du Livre des mystères du ciel et de la terre*. Texte éthiopien publié et traduit. PO 28 (6.3), Paris – Fribourg-en-Brisgau 1911.

Grébaut 1993 = Sylvain Grébaut (ed.), *Sargis d'Aberga (Controverse judéo-chrétienne)*, PO 62 (13.1), Turnhout 1917.

Leander 1922 = P. Leander, *Argānona Weddāsē, nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a. M.*, "Göteborgs Högskolas Årsskrift XXVIII, 3", Leipzig 1922.

Raineri 2010 = Osvaldo Raineri, *Il Cantico del Fiore. Il Lamento della Vergine*. Inni mariani Etiopici, [Lugano] 2010.

Schneider 1983 = Roger Schneider, *Notes éthiopiennes*, in *Journal of Ethiopian Studies* 16 (1983), pp. 105-114.

Tedros 2009 = Tedros Abraha, *Quotations from Patristic Writings and References to Early Christian Literature in the Book of St. Yared*, in *Mus* 122/3-4 (2009), pp. 331-404.

INDICE BIBLICO

INDICE DEI NOMI

Summary

This author wishes to introduce to his readership a specific Ethiopic manuscript "Raineri 251", which is conserved by the Vatican Apostolic Library. After a brief description of the manuscript, the author of this article identifies the author of the text contained in the manuscript, a text which is entitled *The Book of Light*. Significant sections of this text are translated into Italian and a summary of the sections which are not translated is added. Giyorgis of Saglā or of Gāseççā (around 1366-1425), known as the "Candelabra of Ethiopia," was one of the most prolific authors of sacred texts in Geez. The *Book of Light*, which is also included in other manuscripts, has not yet been published. The Life of Giyorgis has, on the other hand, already been published (CSCO 492-493), as well other works (e.g. CSCO 515-516, 532-533) of this author. *The Book of Light* is also known as the *Book of the Hours* and sets forth, in the guise of the canonical hours, the praises of and prayers of intercession to Jesus — contemplated in the diverse mysteries of his life, as well as praises and prayers of and to the Holy Trinity, the Virgin Mary, the angels, and the apostles.

via di Pietra 70
00186 Roma

Osvaldo Raineri

Mariyana Tsibranska-Kostova

Mount Athos and Venetian Cyrillic printing in the 16th century

The First Bulgarian Printer Jacob Kraykov Interprets the Athonite Legendary History

Legends are of essential importance as a means and mechanism for preserving cultural memory, fostering spiritual identity, and, not least, as representing a complex amalgam of objective events, facts and figures on the one hand, and a mythopoetic conception of the world on the other, this whole blend reflecting a nation's cultural-historical tradition. This article deals with Jacob Kraykov, the first Bulgarian printer, and his miscellany *Razlichni potrebi* (*Book for Various Occasions, Venice, 1571-1572)*, discussed against the backdrop of the cultural interactions between Venice, Mount Athos, and the Orthodox Slavs living in the Balkans under Ottoman domination in the 16th century.

It is well known that Venetian 16th-century (1512-1597) printing of books in Cyrillic, for the South Slavs, gave birth to a remarkable literary phenomenon — the so-called *books for travelers*. These publications were a novelty in the context of the standard biblical and religious themes typical of books printed for Orthodox Slavic communities; in the previous period and previous printing centers (Krakow in the Polish-Lithuanian Commonwealth (1491-1494), and Cetinje in Montenegro (1494-1496)), the books produced had been predominantly Holy Scripture, the Psalter, or books used for public worship, such as the Octoehos, the Books of Hours (Horologion), the Triodion, and the Breviary. The first miscellany for travelers was published in 1519-1520 by the founder and owner of the most successful and longest operating printing house for Serbians and Bulgarians in Venice, i. e. the rich merchant Božidar Vukovič from Podgoritsa (known also as Dionisio della Vechia in Italian and Dionisius a Vetula in Latin). Jacob Kraykov's *Book for Various Occasions* followed this line of writings but it is the most enigmatic example of this rich Venetian tradition. In 1597, a quarter of a century after its publication, the hieromonk Sava of Dečani made a reprint of it, which has been described as a last echo of Božidar Vukovič's miscellanies for travelers.[1]

[1] Д. Медаковић, *Графика српских штампаних књига XV-XVII века*, Београд 1958, p. 39.

Jacob Kraykov's edition is extremely rare, with only three complete copies of it being extant at present: S.Q.V.I.15 and S.Q.V.I.41 in the Ambrosian Library, Milan[2] and copy 1370G21 in the Joseph Justus Scaliger collection in Leiden University Library. The last-mentioned is a full volume of 128 leaves (16 quires of 8 folia); although it was the first to be announced in scholarly periodicals, this copy has never been thoroughly investigated.[3]

The *Book for Various Occasions* was also the final endeavor in Jacob's editorial activity and the last of his four palaeotypes that recorded personal data about the printer and his presence in the European capital of printing:

Вь име ѿца и сна и стго дха ѿ ги вь вѣки аминь∴ Повеленїемь и промисломь бжїемь, сьписахь азь іаковь сїе мале книге. вь нихже положихь разьличнїе потрѣбїи, на вьсако врѣме и оугодна бытїи вьсакомоу чкоу кь трѣбованїю. и сего ради молю вьсехь вась колѣнома касаю се и дшею молю се, ако аще що погрѣшихь роукою или кзыкомь а вїи простете. азь їаковь бкхь родомь ѿ места нарицкма, софїа. сьписахь сїе вь лѣто. ѿ адама, ,з, п. лѣть. венеѳїа.

Together with certain editorial, typographic, literary and linguistic features that are unique in the entire Venetian 16[th]-century book production in Cyrillic, Jacob's book introduced a previously unknown cycle of apocrypha and narratives. It was a unique 16[th]-century Venetian Cyrillic edition containing the legend about how the Theotokos visited Mount Athos. This story is part of the most voluminous apocryphon from the miscellany, bearing the long and descriptive cinnabar title: Григорїа чюдотворца иже виде на оуспенийе бце и како придоше, г, кпкпи, аі. апли на ѿблацехь, иже рече хс апломь тако поѡбакть вамь на вьсако лѣто прїиходити вь празникь, н. вь крлмь бави ѿче [(Story of) St. Gregory the Thaumaturge who saw the Dormition of the Theotokos, and how 4 bishops and 11 apostles came on clouds, and how Jesus said to the apostles that it behoved them to come to Jerusalem every year for Pentecost, Bless us, Lord]. In previous publications,[4] on the basis

[2] J. Jerkov Capaldo, *Le* Različnie potrebi *di Jakov di Sofia alla luce di un esemplare completo*, in *OCP* 45 (1979), pp. 373-386; Ead., *Le "Različnie potrebi" di Jakov di Sofia alla luce di un esemplare completo*, in *Byzantinobulgarica* 6 (1980), pp. 213-230; Ead., *Contributo allo studio delle Različnie potrebii di Jakov di Sofia: le letture paraliturgiche*, in *Relazioni storiche e culturali fra l'Italia e la Bulgaria*, Napoli 1982, pp. 129-156; Ead., *Un apocrifo sulla Dormizione in un libro slavo pubblicato a Venezia nel 1572*, in *Europa Orientalis* 27 (2008), pp. 25-39. A. Džurova – Kr. Stantchev, *Catalogo dei paleotipi slavi nella Biblioteca Ambrosiana*, in *Slavica Ambrosiana* 1 (2010), pp. 197-258.

[3] I take this opportunity to express my sincere gratitude to the Scaliger Institute in the Leiden University Library for awarding me a Scaliger Fellowship in September, 2012, which allowed me to work at first hand with Jacob Kraykov's book.

[4] М. Цибранска, *Светци и памети в сборника "Различни потреби", Венеция 1571-1572 г.*, in *Palaeobulgarica* 3 (2011), pp. 45-73; Ead., *Легендарната история на Света гора в един печатен апокриф от Венеция (1571-1572)*, in *Palaeobulgarica* 3 (2012), pp. 104-124.

of "de visu" work with the Leiden copy, I popularized the Calendar from the book and formulated two hypotheses:

1. The first is about the strong influence upon this book of the popular religious and the oral folklore tradition of the Eastern Balkans (Athos, Northern Greece, and the Macedonian, or Southwestern Bulgarian, lands). The printer Kraykov obviously associated this geographic space with his native town near ancient Colassia, now the city of Kyustendil in Southwestern Bulgaria.[5] In the Calendar we read: the name of St. Constantine-Cyril the Philosopher, designated as the Bulgarian teacher, the names of SS. Cosmas and Damian, claimed to be from Melnik, St. Barbara from Nevrokop (now Gotse Deltchev), SS. Sergius and Bacchus from Bosnia, or the Serbian lands, and St. Prophet Isaiah from the mountain of Osogovo, an area neighbouring Jacob Kraykov's native town. The Calendar also mentions the popular Serbian and Bulgarian religious feast Vidov den, celebrated on June 15.

2. My second hypothesis concerns the inclusion of some local Catholic traditions of worship in the Orthodox Calendar and in the text called *A Legend of How Many Holy Relics the Town of Venice Possesses*, in which are listed Catholic saints venerated both in the area of the Adriatic coast and in the Venetian republic, including St. Lucia of Sicily, St. Christina, St. Fosca of Ravenna, St. Rocco, Martyr and Healer. Surprisingly, the Calendar also mentions the feast day of St. Rocco under the unusual date August 23, as well as the name of the uncle of St. Nicolas of Myra, venerated in Venice on June 30.

This heterogeneous mixture of cultural strata makes plausible the view that the Orthodox, mostly Serbian, Diaspora played a predominant role in transmitting the current 16th-century tendencies in South Slavonic literature, as did also the Venetian-Cretan School, which led to the creation of a new Greek-Slavic Orthodox community in Venice that reproduced the Slavonic and Byzantine legacies.

The Greek and Slavic printers in Venice were in contact with Mount Athos as well. Some 16th-century Cyrillic printed books contain indubitable evidence of links with the Athonite textual and iconographic tradition. In the Psalter with Supplements from the Goražde Monastery on the river

[5] Here, I will not touch upon the controversy whether or not Jacob from the village Kamena reka near Kyustendil, as the printer introduced himself in the Horologion, and Jacob from Sofia, as he wrote in the Psalter with supplements, the Breviary and the Miscellany, are one and the same person. A concise argumentation maintaining that they are identical, and rich bibliographical references, may be found in: М. Цибранска-Костова, *Сборникът "Различни потреби" на Яков Крайков между Венеция и Балканите през XVI век*. С., 2013, Изд. «Валентин Траянов», electronically accessible on http: www.ciela.ebooks.

Drina in Bosnia and Herzegovina (1521) there is a note concerning the reproduction of a model from Hilandar.[6] In the 1527 Molitvoslov of Božidar Vukovič the first engraving of the Theotokos with the Infant, known as Virgin Hodegetria, resembles the oldest, 12th-century Slavonic prototype from the Hilandar Monastery, and corresponds to the Mother of God's role of protector of people traveling on long journeys, to whom the book was addressed. According to the legend, this icon was drawn by St. Luke himself. It should be noted that in the previous miscellanies for travelers the Theotokos theme was strongly developed in various printed texts, among which are: a short narrative about her Nativity, the *Rite of Panagia* [the Rising of the Bread], the *Akathist to the Theotokos*, prayers, stichera, and the apocryphon entitled *72 Names of the Theotokos*. The textual legacy of Mount Athos lived on in books for travelers containing elements of Athonite provenance, such as the Канwнь ст҃ымь ѿцемь творенїє кѵ́рь Грнгорїа Синаита емоуже кракгране сїє, which glorified the Temple of the Theotokos and its great ascetics St. Simon and St. Sava, closely connected with Athonite monasticism.

Hence, the fragment from Jacob Kraykov's miscellany *is the first printed, and very rare, testimony of the adoption in the Slavonic literary tradition of the motif of the Virgin's visit to Mount Athos*. In this regard, whatever its sources may have been, it acquires particular importance as a link between the Greek and the Slavonic traditions of Athonite legendary history. Its detailed comparative analysis would not only trace the cultural-historical basis of Mount Athos, but would reveal little-known or unknown facts about the interaction, within the so-called "Gutenberg galaxy", between the capital of European printing and the Balkans; it would contribute to the study of textual models and mechanisms that helped preserve the Orthodox identity; finally, it would develop our knowledge of the functioning of the 16th-century Balkan literary tradition and cultural memory in and outside the Balkans.

First, some factual material should be presented here. The most reliable sources in which this legendary motif has been developed are as follows:

1. The old, or the short, Greek *Vita of St. Peter the Athonite* (the first 9th-century ascetic and hermit in Mount Athos), written by the monk Nicolas. Various suppositions about its date and authorship have been formulated, the most plausible being that Nicolas of Sinai wrote it at the very end of the 10th century.[7] The same author wrote the *Vita of St. Onuphrius*, whose

---

[6] E. Nemirovskij, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bibliotheca Bibliographica Aureliana. CLXX. Band 4. Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božizdar Vukovič in Venedig, Baden-Baden 2001, p. 365.

[7] D. Papachryssanthou, *La vie ancienne de saint Pierre l'Athonite*, in *AB* 92 (1974), pp. 19-

feast day, June 12, coincides with that of Peter the Athonite. Later, around the year 1332, Gregory Palamas devoted to St. Peter another Vita, which is of the metaphrastic type.[8] According to this work, the venerable Peter felt called to a monastic life after receiving a vision of the Theotokos; it is this Vita that contains the Holy Virgin's famous prophecy regarding the glorious future of Athonite monasticism: "No place is better suited for serving the Lord than the Holy Mountain of Athos". The original text by Gregory Palamas also contains words indicating that Mount Athos is the portion of the Theotokos: ἐν τῷ τοῦ Ἄθω ὄρει ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ, ὅπερ εἰς κλῆρον ἐμὸν αἰτησαμένη εἴληφα παρὰ τοῦ ἐμοῦ υἱοῦ καὶ Θεοῦ; in Slavonic translation, according to the same Vita, **въ аѳѡнъстѣи горѣ бѫдетъ покои еже въ жрѣбии свои просивши прихъ ѿ моего сна и ба.** Because of its fundamental importance for eremitic life, the passage in this Vita relating how the Mother of God visited Mount Athos began to spread in manuscripts on various subjects.

2. The Virgin's protection of the Holy Mountain became a core ideological principle among the Athonite monks and found its natural place in the so-called *Patria Athonensia*. The term Πάτρια refers to a series of late Greek compositions about the legendary history of Mount Athos, which, on the basis of their manuscript versions, were published by S. Lampros and M. Gedeon, and in English translation by C. Lake and R. Dawkins.[9] As a written corpus, the *Patria* were disseminated in manuscript copies as early as the end of the 15th and the beginning of the 16th centuries, but the oral tales undoubtedly had a far older tradition, going back to the beginnings of Mount Athos, the largest Orthodox monastic centre in Europe.

3. The Athonite legends appeared in Slavonic translations and revised versions. In 1508, the hieromonk Gabriel, at that time notarius of the Protaton Church at Karyes on Mount Athos, translated into Slavonic of Serbian recension a cycle of separate but mutually connected works devoted

---

61; K. Нихоритис, *Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори*, in *Кирило-Методиевски студии* 7 (1990), pp. 27-28; Н. Бонева, *Житието на св. Петър Атонски и исихастката традиция на Света гора през XIV в.*, in *Християнска агиология и народни вярвания. Сборник в чест на ст.н.с. д-р Елена Коцева*. С., 2008, pp. 186-199; *Атонски патерик или животоописание на светиите, просияли на Светата Атонска гора*. Ч. 1. *Света гора, манастир "Св. вмчк Георги Зограф"*, 2003; Сказание за земния живот на Пресвета Богородица. Славянобългарски манастир "Св. Вмчк Георги Зограф", 2005; Архим. Сергий (Спасский). *Полныи Месяцеслов Востока*. Т. 1-3. М., reprint 1997.

[8] PG 150, coll. 1000-1039; A. Rigo, *La Vita di Pietro l'Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama*, in *RSBN* 31 (1994), pp. 177-190.

[9] Μ. Γεδεών, *Ὁ Ἄθος. Ἀνάμνησειξ – ἔγγραφα – σημειώσειξ*, ἐν Κονσταντινόπολει 1885; Σ. Λάμπρος, *Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, in *Νέος Ἑλληνομνήμων* (1912), pp. 116-161, 209-244; K. Lake, *The early days of monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909; R. M. Dawkins, *The monks of Athos*, London 1936.

to the foundation of Athos and some of its venerable monasteries, which he had found in the Greek written tradition of the Hagiorite Patria. The oldest copy of Gabriel's translation is currently kept in the Serbian National Library in Belgrade: miscellany N° 733, in the Kovačevič collection dating from the first half of the 16th century.[10] As for Gabriel, he is considered to have been a Serbian monk and scribe from the Hilandar monastery. There are records of his presence in Athos in the periods 1515-1520 and 1525-1534; he was famous as a translator of other Greek works as well, and as the author of the Vita of the patriarch of Constantinople Nikon II (1488-1490; 1499-1500; 1502-1508), which is a very precious source regarding the activity of the Patriarchate under Ottoman domination over the Balkans. It has also been established that Gabriel was one of the first outstanding Orthodox polemists against Protestantism, having written epistles devoted to that topic.[11]

4. In Russia, the Athonite legends were popularized by the works of Maxim the Greek, dating from the 16th century; there are no specific references in them as to the written or oral sources from which they were derived. In fact, this author's role in the dissemination of the legends is not clear, but the biography of this remarkable man is an excellent example of the relations between Slavs and Mount Athos and Venice in the 16th century, for Maxim the Greek (1480-1556) spent time both in Athos and in Venice, and was in personal contact with the first printer of books in Greek, Aldo Manutius. In his work devoted to Athos, Porfirij Uspenskij expressed doubt that a writer as cultivated as Maxim the Greek could possibly have had anything to do with the Athonite tales, in which "брехня брехню брехнею погоняеть"; Uspenskij presumed the so-called *Хождение Богоматери на Атон* was a later insertion.[12] The Russian version of the legendary motif was added as a supplement to the 1512 Russian Chronograph. The

---

[10] А. А. Турилов, *От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина. История и культура славян IX-XVII вв.*, Москва 2011, p. 163.

[11] А. А. Турилов, *Воспоминание отчасти светыя горы афонския, како наречена бысть святая гора и коих вин (дел) ради тако прозвася*, in *Православная энциклопедия* 9 (2005), pp. 267-469; Id., *Гавриил*, in *Православная энциклопедия* 10 (2005), p. 206. Ђ. Трифуновић, *Стара српска књижевност*, Основа, Београд 1994, p. 251; D. Radoslavova, *Towards the portrait of Gabriel, the Athonite protos of the first half of the sixteenth century: The Russian connection*, in *Love of Learning and Devotion to God in Orthodox monasteries. Selected Proceedings*, Resource Center for Medieval Slavic Studies. The Ohio State University, Beograd – Columbus 2006, pp. 191-197; See also *Словарь книжников и книжности Древнеи Руси*. Выпуск 2. Ч. 3. *Библиографические дополнения. Приложения*, ред. Д. Буланин, СПб. 2012, pp. 739-745. I would like to thank the Serbian National Library in Belgrade, and T. Subotin-Golubovich and V. Stankovich in particular, for their kind support and help in providing me with the scanned copy of the investigated text. It is reproduced and analyzed according to manuscript N° 733.

[12] Архимандрит П. Успенский, *Восток християнскии*, СПб. 1892, p. 457.

Athonite motif first acquired official status in the book *Paradise of Thought*, published in 1659 under the sponsorship of the Russian patriarch Nikon, where it figures as only part of the "Legend about how, why and when Athos was named Holy". This legend is ascribed to Stephan the Hagiorite, probably a Bulgarian monk who lived in Athos.[13] His identity and the dating of his life are still a matter of debate. It is remarkable that the account of the relation of Athos to the Theotokos was drawn from the Vita of St. Peter the Athonite, because this Vita does not otherwise figure in the book. Other South Slavonic versions are also known. Archimandrite P. Uspenskij published a copy kept at the Saint Paul monastery in Athos, a version that is very close to that of Stephan the Hagiorite. The latter was hardly unique. Uspenskiy believed the legend had been revived in the 16th century, particularly among the monks of the Iviron Monastery. He supposed that the favorable attitude towards Athos expressed by Sultan Selim I (1512-1520), who visited the Holy Mountain in 1513 and confirmed the privileges of the Athonite monasteries, had been one of the historical reasons for the revival of this legendary account.

Hence, given its precise dating and localization, its textual and linguistic peculiarities, and the specific historical environment in which it was published, the printed version by Jacob Kraykov deserves special scholarly attention, both in the framework of his miscellany *Book for Various Occasions* and in itself, as an independent interpretation of the Theotokos motif.

For the needs of the present study, I present the fragment in question from Jacob Kraykov's book, as well as the earliest 16th-century South Slavonic copy of Gabriel's translation. It should be taken into consideration that:

A) Jacob's printed book does not use nasal signs; the letters ь, ъ occur mostly sporadically in prefixes and prepositions, or have a decorative function; the sign ѣ has a double use as an etymologic position and in the place of є and ѥ; the edition confuses ъı and и; this accounts for an inconsistent yodization, the use of many Greek letters and two or three signs to express the same sound according to the norms of the Resava school (ѹ and ȣ; и and ї, ı, i; о and ѡ); л epenthetic, groups шт, жд. Another feature of the edition is its simplified system of ligatures and stress marks.

B) In copy N° 733, two graphic jer signs are used and there are no letters for nasal vowels, but it is remarkable that the sign ѫ appears sporadically and unsystematically in it — its distribution does not give sufficient reason to presume an etymological use, but it rather serves to mark its natural

[13] Архимандрит П. Успенский, *Восток християнский*, История Афона. 2. Киев 1877, pp. 129-131.

substitute ѹ, in accordance with the Resava orthography: къ кѵпрѫ 116a, благодарѫ емѫ 117b, повъсоудѫ 120a, пѫчинѣ 122b, не прѣвоудѫ 123b, and so on. Nevertheless, this is an important feature indicating the interaction between the historical forms of the Bulgarian and the Serbian diachronic orthography in Athos. Other archaic features of the graphic inventory and its orthographic realization are the use of ѕѣло, л epenthetic, and the regular use of шт, жд. Generally speaking, the manuscript contains strong lexical and syntactic traces of Greek influence upon the Slavonic translation. The direct dependence of the translation upon the Greek Athonite Patrias is evident from the copier's note on pp. 127b-128a, which most likely literally reproduces the archetypal text by Gabriel: Конць ѿчьствїа стые гори аѳwнскые:~ прѣве се сїе гаврїилѡ сщенноинокѡ. нотарїемь съборнїе цркве стые гори иже въ протато. But the most significant evidence is undoubtedly the translation of the Greek source itself: Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου ὄρους by Отьчьствиѥ стыѩ горзі, as well as the translation of the title of the narrative Ἀνάμνησις μερικὴ περὶ τοῦ Ἄθω ὄρους. τὰ λεγόμενα πάτρια as Въспоминанїе стые горы аѳонскые глемаа ѿчьство. Numerous linguistic peculiarities in manuscript N° 733 show that it followed Gabriel's original and reproduced his views regarding Greek-Slavonic counterparts: наединѣ — ὁμοθυμαδὸν — unanimously; въ горници — ἐν τῷ ὑπερῴῳ — on the peak, in the upper part; огласити as a translation of two Greek verbs: εὐαγγελίζω, κατηχέω; въ иверскоую ꙁемлю — εἰς Ἰβηρίαν, and so on. A very important detail from the original story in N° 733 are the gifts that the Virgin prepared for Lazarus — омофорь и нароуквице, ὠμοφόριον καὶ ἐπιμάνικα, symbols of his episcopal status.

Comparing Jacob's printed version and the 16th-century Slavonic manuscript copy, we may point out the following.

1. They differ in size and content. In manuscript N° 733, the Theotokos motif is an independent text clearly corresponding to a Greek source; in Jacob's printed work it is merely an insertion of uncertain provenance. In the composition of the printed apocryphon the legendary fragment exists as a short "story within the story" told by the Virgin herself to the bishop Gregory, a character whose presence and role for the whole narrative cycle will be discussed further on. The fragment summarizes one of the emblematic episodes in the earthly life of the Virgin which left enduring traces in the history of Orthodoxy by nourishing its spiritual basis. In the life of the Theotokos this event is as remarkable as the Nativity of Christ or the Assumption. Consequently, the Virgin's relation to the Holy Mountain would have been of particular ideological importance for both Athonite monks and the whole Greek-Slavic Orthodox community of the neighbouring area, including Venice, the Western Balkans, and the Adriatic coast.

Among the narrative features of the printed story, we may list the frequent repetition of the above-mentioned characteristics; the dialogical presentation; St. George the Thaumaturge's role of witness, and the variation of the number of bishops depending on whether the narrator includes himself among them or not: й тоѵ а҆п҃ли й міи сь ни; й тогда, аі҃. ап҃ли й міи ,д҃. і҆еп҃ки. These features testify that the text was a compilation and that the narrative was meant to be unified by the addition of elements lending it greater plausibility, such as the use of the first person — "I" or "we".

2. The lack of consistent order of the narrative in the printed episode changes the coherence of the imparted information and the structure of the text. A factual disparity is evident in it. In manuscript N° 733, the Athonite legend is told in a neutral way, whereas the printed version represents a narrative in the first person by the Theotokos herself, which thus gives it the highest claim to reliability. Nevertheless, the printed narrative breaks the logical order of events, presenting them in brief, as a replica (summary?) of a fuller text. At present it is known that, according to the Athonite legend, upon the drawing of lots between all the apostles and the Holy Virgin, at first the Iberian land, or Georgia, fell to her. However, at that time Lazarus, already an ordained bishop of Cyprus, wanted to see her. He could not go to her himself, for he feared persecution in Jerusalem, so the Holy Mother, accompanied by St. John the Evangelist, undertook a journey to Cyprus. A violent storm in the Aegean Sea blew the boat off course and under divine guidance took it to Mount Athos, where the Holy Virgin was warmly welcomed by the local pagan population. She succeeded in destroying all pagan idols and baptized the people. This legendary tale justified the sacred prediction made by the Theotokos regarding the glorious Christian future of the peninsula: Mount Athos would represent one of the richest pages of European cultural history. However, in Jacob's apocryphon, all events are related through incoherent fragmentary phrases introduced with the initial copula of the relative pronoun иже, or the conjunction и, and there are many omissions compared with the complete version of the story. Although this can be explained by the fact that the ultimate focus of the printed apocryphon is the Assumption of the Theotokos, not her receiving Athos as her portion, still there is a remarkable brevity and lack of order in the plot, which makes it more similar to an oral folk story than to a coherent written source. Thus, it is not surprising that in manuscript N° 733 Lazarus is ordained by St. Barnabas: тамо бо и пастирь роукоположи се ѿ варнави ап҃ла, ἐκεὶ καὶ ποιμὴν ἐχειροτονήθη ὑπὸ Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου, whereas the printed version claims the Virgin performed this act herself.

3. There are significant differences between the two sources with respect to the whole plot of the story. The printed version deals with selected

details, supporting key facts, personages, events, all of which testify to familiarity with the background of the legend, but not to direct borrowing from the Greek *Patria*. In conformity with this feature, the whole ideological message that the Athonite legend carries is missing in the printed story. For instance, manuscript N° 733 contains the Theotokos' prayer for Mount Athos. Interpreted through semantic analysis, the prayer is meant to transmit Divine grace and blessing to the place, thereby justifying its sacred status. The creation of the holy space by and through the Theotokos legend acquired a strong ideological character in the regulation of the sacred status of the peninsula, a status that begins with and is derived from the Theotokos, and later becomes a true apology of Orthodox Christianity. The lack of ideological emphasis in Jacob Kraykov's book makes it permissible for the pagan prehistory of Athos to be only sparingly sketched. There are no specific references to the presence of Apollo's sanctuary, and the apocryphon mentions only one, unidentified village (село) visited by the Virgin. In contrast, in the Greek *Patria*, respectively in manuscript N° 733, the important episode of the destruction of paganism and the baptizing of the Greeks is closely related to the so-called капище и свѣтилище Аполоново, προσκύνησις τοῦ Ἀπόλλωνος, and Athos is said to have been full of idols everywhere (кѹмиры повсюдѹ) before the Theotokos's arrival there — in N° 733, понеже гора бѣше идолопоклонна — τὸ δὲ ὄρος ἦν κατείδωλον.

4. In both texts, the legend remains closely related to the sacred Athonite space in terms of concrete toponyms. This justifies H. Delehaye's conclusion: "La légende a toujours une attache historique ou topographique."[14] The first geographic detail is Аѳонская гора, used in both sources. In the printed version, however, Mount Athos is never designated by the name of Holy Mountain, which indicates that an older tradition of designation is reproduced here. The name Ἅγιος ὄρος is considered to be a later denomination of the place, known as τὸ ὄρος τοῦ Ἄθω, εἰς τὸ τοῦ Ἄθωνος ὄρος. Both texts mention the point in the bay near the Iviron Monastery, where the Virgin's boat was moored. The geographic location in the Kraykov text is depicted as мѣсто иже нарицахоу клименѳова рѣка. This refers to the so-called Bay of Clement, or Harbor of Clement, which occurs in Greek sources as ὁ λιμὴν τοῦ Κλήμεντος, in N° 733 as въ аскалонь климентовь, εἰς τὸν ἀσκάλωνα τοῦ Κλήμεντος. Together with these toponymic details, Jacob Kraykov's apocryphon introduces some additions that have no correspondence to other sources. First, the name is given of the village where the Mother of God overthrew the pagan shrine: ѿврѣтохь ѥдиного ӥдола, вь ѥдинемь селѣ ӥже нарицаше се ножевица ѥже глють, ѿреховица. There is no clear evidence

[14] H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Deuxième édition, Paris 1906, p. 9.

where the Mother of God stayed during her visit to Athos. The strong traditions of worship of the Holy Virgin in each Athonite monastery enlarged upon the initial story. Hence it is not necessary to seek a direct link between the place where the Theotokos conquered the pagan idols and the inserted toponymic details. The toponym Орѣховица can be related to the Slavonic notion of Karyes, the main center in Athos, due to the hazel trees growing there: „Каре е от гръцкото слово произведено име за многото лешници, що са там раждани"; see also the Slavonic translation of Καρυές, κάρυον, τὸ, as 'hazel.'[15] According to the local legend, this place was the center of the Athonite Pentapolis, visited in pre-Christian times by Alexander the Great and his army. The St. Sava Karyes Typicon from 1199 tells us that, during his stay in Athos, St. Sava built the Karyes monastic cell, which bore the name of St. Sava of Jerusalem, in the place called Oryahovica: „За Србе у Ореховици, како св. Сава српски преводи име Кареја, та испосница је најважнија."[16] In Jacob Kraykov's text, the name Орѣховица is the explanatory gloss of Ножевица, consequently the two designations were in a synonymic relationship. It is impossible at this stage of research to specify the Greek equivalent of the toponym Ножевица or to find a concrete corresponding geographical place, but the indicative etymology according to which the name semantically refers to "sharpness, sharp as the point of a knife" suggests the pre-Christian history of the Halkidiki peninsula; before Olympus, the home of the ancient gods had been Athos. The highest point of the cone-shaped Athos peak was the town Akrotos, or Akroasis — a part of the Athonite Pentapolis described by the ancient geographer Strabo. It was supposed that the Great Lavra of Saint Athanasius was built there. The etymon ἄκρος 'sharp, upper, highest, external', and τό ἄκρον 'peak', may possibly have engendered, in some cases, the Slavic denomination Ножевица. According to Dj. Trifunovič, in the *Vita of St. Sava and St. Simon*, written by Domentian, there is an echo of the legendary tale about how the Virgin visited the Great Lavra Saint Athanasius.[17] Finally, a very important toponym from Jacob's printed book is ѿрѳо сьнѳо: поѿбаѥть сїе мѣсто наꙁвати се. ѿрѳо сьнѳо иже наричють место ѿвощное и сто҃. It represents the Italianized version of the Latin *hortus sanctus*, called *orto santo* (holy garden) in the Venetian dialect; this is the metaphoric name of Athos, which is the Garden of the Theotokos. In later Slavonic sources, such as the above-mentioned "Story of How, Why and When the Athonite Mountain Was Named Holy", ascribed to Stephan the Hagiorite, Athos is depicted as периволъ, from the

[15] *Кратко описание на светите двадесет манастира в Атовската гора*. Издал В. Анастасов от Щип, Цариград 1867, p. 61.

[16] *Хиландар у књигама*, Нови Сад 1998, pp. 29-30: p. 161.

[17] Ђ. Трифуновић, *Са светогорских извора*, Београд 2004, p. 274.

Greek word περιβόλιον 'garden' and the Slavic word садъ. It is no coincidence that the printed version mentions the fruits that the local people gave as a welcome gift to the Holy Virgin: и҆ приношахоу҆ кь мнѣ разлика фроутїа и҆же гл҃ють ѡ҆вощїа, a detail emphasizing the abundance of vegetation and fruit trees on the peninsula.

This overview clearly shows that the printed apocryphal story contains important geographical references closely connected with the sacred space of Mount Athos and some key locations in its legendary settings. Hence, what Stoyan Novaković concluded (many years ago, in the first scholarly attempt to popularize some of the book's rare later manuscript ramifications) regarding the Athonite basis of Jacob Kraykov's printed version remains the most plausible direction for research on the apocryphon. Here are the author's words: "po ovome i po onome što se u priči spomine dolazak Bogorodičin u Svetu Goru, moguč bi bilo misliti, da je apokrif tu negdje i postao."[18] This supposition has been recently supported in J. Jerkov Capaldo's publication treating of the Dormition and the Assumption of the Theotokos in Jacob Kraykov's book.[19] The basis of the legend may be assumed to come not only from Athos (in the 16th century at that); it may also have spread through Serbian influence. This hypothesis is supported by the historical fact that there was a 16th-century Slavonic translation by the monk Gabriel and contemporaneous dissemination of the Greek written legends. We may presume the existence of an oral or written Slavonic modification of the tale, upon which Greek influence is not to be excluded, a version containing important details that strengthened the significance the sacred space of Athos would have had outside the Balkans in Ottoman times. There is no doubt that in the composition of the whole apocryphon the Athonite motif was a deliberate insertion meant to increase the emblematic impact of the Theotokos upon Orthodox peoples — in terms of her protection and spiritual inspiration. In the framework of the Greek-Slavic diaspora in Venice, it may also have had an educational purpose for the preservation of cultural identity.

Three questions require preliminary answers here:

1. Where was the story borrowed from, in its version contained in Jacob Kraykov's miscellany *Book for Various Occasions*?

2. Bearing in mind that no version is known to have been printed in Venice or elsewhere before 1571-1572, was this published version due to the Bulgarian publisher, who was also its compiler and editor, or was it based

[18] S. Novaković, *Apokrifski zbornik našega vijeka*, in *Starine* 18 (1886), pp. 176-179.

[19] J. Jerkov Capaldo, *Un apocrifo sulla Dormizione in un libro slavo pubblicato a Venezia nel 1572*, in *Europa Orientalis* 27 (2008), pp. 25-39.

on an unknown and yet undiscovered manuscript protograph that Kraykov may have followed?

3. What message did the story send to the readers and users of Cyrillic printed books, and how did this message correspond to the place of printing and the environment of the book, which link Athos, the Balkans, and Venice in the 16th century?

The answers to these questions may be made sufficiently clear only in the light of the interactions between Venetian Cyrillic printing on one hand, and, on the other, the editions in Greek, Latin, and Italian vernacular printed in Venice in the same period. Ascertaining these interactions is a laborious task that has not yet been undertaken, nor has attention been given to Jacob Kraykov's publishing activity in particular. The search for answers would require fieldwork in the 16th-century "city of books" — in the Venetian archives; in the catalogues of the Venetian incunabula dating from the second half of the 15th century, and in the early printed books from the whole 16th century. I would formulate the following preliminary hypotheses:

1. All the texts printed in Jacob's miscellany have a common linguistic feature — the explanatory notes. In the analyzed fragment we read the expressions: приношахꙋ кь мнѣ ραζлика фрꙋ҆тїа. иже глют҆ь ѿвощїа; поѿбаѥть сїе мѣсто наζвати се. ѿрфо сьнфо иже наричють место ѿвощное и сто҆. The initial form of the explanatory item is that a foreign Italian (Venetian) word is followed by a corresponding expression in Slavonic. Such a glossing principle indicates we are dealing either with a direct translation or with a glossing that bears the oral impact of the bilingual environment of the book. The logic of the glosses points to an Italian intermediary, but, as already shown, the apocryphon about the Dormition of the Theotokos possesses an undoubted Greek basis. Hence, we may suppose the textual complex was borrowed from translated Slavonic written and oral sources that were in circulation among the Orthodox Diaspora in Venice and the neighbouring areas of Kotor and Dubrovnik, a Diaspora that consisted mostly of Serbs and Montenegrins, for whom Slavic-Italian bilingualism was typical. In the process of adoption of the Theotokos motif, we may presume a role was played by the Venetian Greek Orthodox community around the Fraternity of St. Nicolas and the Greek Church "St. George", for which the Greek-Italian symbiosis was also a real linguistic environment. Most likely, the organizations mentioned were a unifying spiritual center in Venice for all ethnicities of Orthodox religious denomination, including Slavs, and fostered bilingualism and contacts between the languages.

2. The composition of the miscellany, the choice of texts, and their lin-

guistic features give some reason to believe in the personal intervention of Jacob Kraykov, to whom the book content owes its textual specificity. The Bulgarian printer probably used both oral and written sources. The presence of the oral tradition, probably combined with canonical sources and folk tales, makes an exhaustive textual analysis of the narratives problematic. We can only follow the links which every independent text has with thematically similar texts — we can hardly point out a concrete written source for comparison. There is a paradox in the fact that, in following the *text against text* approach, corresponding texts may possibly be found not in earlier examples, but in later manuscript copies, for which the *Book for Various Occasions* becomes a *terminus ante quem*. We should recall that the apocryphon of the Dormition, as found in Jacob's miscellany, had a meager manuscript dissemination. It was edited for the first time by S. Novaković in 1877. At that time, only three copies were known to that scholar: a 17th-century abridged version in the Serbian Manuscript N° 184 from the Serbian National Library in Belgrade; a 17th-18th century copy N° 147 from the Serbian Royal Academy, now the Serbian Academy of Sciences; and a copy dating from 1836, in the vernacular language, made by the priest Yovan Lorovič from Montenegro, who left a note claiming that the protograph was to be found in another manuscript that reproduced Jacob's printed book. The number of known manuscript copies has not increased since then. Bearing in mind the current state of sources, one can conclude that the apocryphon under study is extremely rare, and has no known manuscript form preceding the publication of the printed version of 1571-1572. At the compositional level, as already shown, the printed version develops the motif of the Dormition of the Theotokos in a specific way that differs from the most popular motifs in the Byzantine and Slavonic apocryphal tradition. In the framework of the printed body, the text is situated between ӑ се ймена ӑггломь прьвимь й ӑрхаггломь вѥликимь (the names of the first angels and the great archangels), f. 105v, and пасалїа кѷрилова (a paschal table), f. 113r.

3. The role of the character called St. Gregory the Thaumaturge should also be discussed. He is introduced as the fourth bishop present at the Dormition of the Theotokos, and is also "the narrator" of the story. His name unifies the para-liturgical part of the miscellany, because it also occurs in the headpieces of four other apocrypha presented further on. These are the following: the apocryphon about the Three Wise Men, numbered as the first of the series under the title *St. Gregory's Homily about the Three Wise Kings*; by the same 'author' is the fragment from the *Vita of St. John the Baptist*; *The Narrative about Judas's Thirty Pieces of Silver*; and *the Erotapokriseis (Question-and Answer Text)*. Similar features — and especially

the Western (Venetian) influence upon the linguistic data base — appear in all these texts. St. Gregory's Homily about the Three Wise Men contains the unusual word дѥпентоурь < depentor, which is in the Venetian dialect (in Latin depictor, in Italian pittore *'painter'*), accompanied by the explicative gloss ѕоуграфь, which is the Greek counterpart for the term; the use of Latin names for the Three Kings — Gasper, Markian (Melchior), and Balthazar — is a feature that supports the assumption of a common source of influence. It should be reiterated that, with the exception of the very popular apocrypha *The 72 Names of God* and *The 72 Names of the Virgin Mary*, these texts were published in Kraykov's book for the first and last time in the history of Slavonic printing. The special attention paid to St Gregory in ascribing to him the authorship of five apocryphal works of various genres could be a clue to the provenance of the sources used. In three of these works, Gregory is only called Thaumaturge (Wonderworker), in the other two, simply Bishop. The short narratives about St. Luke and the four biblical rivers are not ascribed to him. The last apocryphon bearing his name is placed at the end of the whole apocryphal series and separated from the preceding text by the troparia for the Theotokos and for the Resurrection. Consequently, despite the fact that the apocrypha bearing Gregory's name are not placed one after the other, the repeated ascribing of authorship so many times supports the hypothesis that these works form a cycle. It is hard to find any close thematic relationship between them, but they all reproduce popular religious readings of biblical characters and events, including the Three Kings, St. John the Baptist, St. Luke, and others. Who might St. Gregory be? In view of the designation "Thaumaturge" (Wonderworker), I have already stated that this may possibly be a pseudo-attribution to St. Gregory, Bishop of Neocaesarea (220-270). The Thaumaturge was venerated as a patron and official protector of Bosnia in the 15th century under the last Bosnian ruler, Stephen Tomašević (1461-1463), and his cult was officially confirmed by Pope Pius II.[20] The meaning of the pseudo-attribution related to St. Gregory's name may be supported by linguistic data, namely the dominant reflect of vowels, which indicates Western Serbian dialects from Herzegovina, Zeta or Dalmatia; the protographs of at least some of the printed texts could have possibly been in use there. These dialects are combined with the Western Bulgarian dialect of Jacob Kraykov, which was his native idiom. This attribution is argued in the quoted publication by J. Jerkov Capaldo, who claims that the character mentioned could hardly be identified with Gregory the Thaumaturge. Jerkov Capaldo presumes the hagiographical homonymy may have caused a confusion of names, a con-

---

[20] A. Solovjev, *Saint Grégoire, patron de Serbie*, in *Byz* 19 (1949), pp. 263-267.

fusion that left its trace in the iconographic interpretation of the Dormition which includes four bishops surrounding the Mother of God. The scene was painted this way in several Serbian churches.[21] This interesting hypothesis deserves further study. Here, in accordance with the hermeneutics of medieval culture, I would like only to throw more light on the issue of the symbiosis between texts and images in the Dormition scene. In the literature of Slavonic translations, there are various known works that elaborate on the motif mentioned, all of which have Greek parallels. One of the most popular was the *Homily on the Pure Dormition of Our Most Holy Lady Theotokos and Ever Virgin Mary*, composed by St. John the Evangelist.[22] The Homily reproduces the story about how all the apostles, including Thomas, were transported on a cloud by the Holy Spirit to Bethlehem to pay their last respects to the Mother of God. They thus fulfilled her desire to see all her Son's disciples together and be helped by them to escape persecution by the Jews. The Homily does not contain the names of the bishops present at the Holy Dormition, but it does give a most complete list of the Apostles who were present. Three bishops are named in another homily, the one about the Dormition of the Theotokos written by Andrew the Cretan, who, quoting Dionisius the Areopagite, drew a very emotional picture of the event, whereby the story of the three bishops present at the scene found its literary interpretation. Here is the description in Jacob Kraykov's printed version: и҆ тогда вьнезапоӱ бысть громь велик ь и҆ шоӱмь ѿкр҃ть храмине и҆ тоӱ прѣдьсташе бг҃омоӱдріе три еп҃кпи, диѡ҆нисїе и҆ ероѳеи, ѿ а҆ѳина, и҆ ѳимоѳеи, ѿ македонїе ѿ града колассїа [and then, suddenly, there was great thunder and noise around the house, and three wise bishops came here, Dionysius [the Areopagite] and Heirotheus from Athens, and Timothy from the town of Colassia in Macedonia]. The first two names mentioned refer to well known saints, venerated in the Calendar of the book respectively on the 3rd and the 4th of October, with the same topographic affiliation; see ст҃го еп҃кпа диѡ҆нисїа тго (sic!) еп҃кпа е҆роѳеа сїи еп҃кпи и҆же вь а҆ѳинехь. As for the third character of episcopal status, the supporting details about him in the *Book for Various Occasions* must be considered linked to a local Macedonian legend. St. Timothy was one of the seventy disciples of Jesus and the first bishop of Ephesus. Most likely, the printer once again associated the bishop's name with Colassia in Macedonia, the homeland dear to Kraykov's heart. According to the Acts of the Apostles, St. Timothy accompanied St. Paul in the latter's mission to Philippi in Macedonia. There is a known short apocryphal letter from Pseudo Dionysius to him, which, in fact, glorifies St. Paul and mourns his

---

21 J. Jerkov Capaldo, *Un apocrifo sulla Dormizione in un libro slavo* cit., p. 36.

22 A. Santos Otero, *Obdormitio Deiparae*, in *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, Patristische Texte und Studien. Bd. 23, Berlin – New York 1981, p. 164.

death. The Greek original of the letter has been lost, but it survives in Syrian, Armenian, Arabic, Ethiopic, and Georgian versions.[23]

It should now be made clear who St. Gregory might be, the fourth bishop in the apocryphon printed in 1571-1572. Scholars accept that where the scene of the Holy Dormition comprises not three but four bishops, the fourth one can be identified as James, son of Alphaeus, called the brother of Jesus due to his relationship and physical resemblance to the latter, and also brother to the apostles Simon, Thaddaeus, Barnabas; he was the first bishop of Jerusalem, where he suffered martyrdom. The fact that in Jacob Kraykov's apocryphon St. Gregory, "author" and "witness" of everything that occurred, is also designated as bishop of Jerusalem, must be considered to reflect the confusion of different sources: и сїа сказоующв кїи григорїю єпкпоу єгоже бєшє ѿна кртила ієпкпа, сьтворила вьсємоу їєрлмв. Despite its legendary character, this information enhances the presence of the character named Gregory and emphasizes his role in the plot of the story. The varying number of bishops present at the Holy Dormition is only one of the motifs for which there are variations; the main reason for this variety is that the Holy Scriptures do not mention the Dormition and the Assumption of the Holy Virgin. These events are rooted in the Holy Legend, and often merge with apocryphal motifs and narratives. Therefore, neither the presence of the fourth bishop, nor the fact that he is someone other than St. James of Jerusalem, should surprise us; but both features may indicate possible sources of the printed version. I continue to maintain that the figure of the bishop Gregory serves as an essential clue regarding the origin of the text. Although this hypothesis has already been defended, I shall present two additional arguments for the onomastic explanation of the pseudo-attribution to St. Gregory the Thaumaturge, bishop of Neocaesarea.

1. First of all, the breviary that Jacob Kraykov printed in 1570 contains three ritual baptismal incantations that are ascribed to St. Gregory the Wonderworker, and have no counterpart in Vukovič's earlier breviary of 1540 or in the Mileseva monastery breviary of 1545-1546. At the same time, the ascription in question is based on the manuscript tradition. More importantly, in the *Book for Various Occasions* we find two prayers with the same attribution in their titles: млтва стго григорїа чюдотворца; млтвоу сїю стго грорїа (sic!) кь прѣстие троицє. The *Vita of Gregory the Thaumaturge*, written by Gregory of Nyssa (335-395) and published in volume 46 of Patrologia Graeca, testifies that the bishop of Neocaesarea pronounced a prayer glori-

[23] L. Leloir, *Écrits apocryphes sur les apôtres*, in *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* 3, Brepols – Turnhout 1986, pp. 721-773.

fying the Holy Trinity and God, the text of which is given at the end of that Vita. This confirms the substantial role of Gregory in the whole miscellany.

2. My second argument is based on the astonishingly specific details supplied in the end of the printed version, which reproduce facts known only from that same *Vita of Gregory the Thaumaturge*. The note of the printed apocryphon says: и҆ тоу҆ а҆зь григоріе ієпкпь. самовидць быхь, и҆ вьса сьлоучьша се тогда видехь. и҆ оуслишахь вьса реченаа ѿ стие бце маріе и҆ ѿ стихь ві, апль и҆ сіе сьписахь евренськимь ѥзыкомь и҆ по мале, врѣмене придохь вь а҆масію града и҆ тоу ѿбрѣтохь ѥдиного ѥпкпа и҆менемь. Федимь и҆ сказахь ѥмоу вьса и҆же видехь на оуспеніе. бце и҆ како придоше, тріи, епкпи, ві, апли и҆ сіе слишавь Федимь ѥпкпь и҆ ѿн же. прѣписавь а҆рапьскимь ѥзикомь вь славоу стѥе бце и҆ стихь, апль вь вѣк а҆минь [And I, Bishop Gregory, was a witness of all this, and I saw everything that happened then. And I heard every word of Saint Theotokos Mary and the Holy Apostles. And I recorded this in Hebrew. Soon after that I arrived in the town of Amasea, and I found there one bishop named Phoedimus. And I told him everything I saw at the Dormition of the Theotokos, and how there came three bishops and 12 apostles. And Phoedimus, having heard this, copied this story in the Arabian language for the eternal glory of the Theotokos and the Holy Apostles. Amen.] In Amasea, the main town of Galatia Pontus, the episcopal chair was constituted as early as the 2nd century; it was Phoedimus who ordained Gregory as bishop. No references to Phoedimus can be found other than what is said in the *Vita of Gregory the Wonderworker*: Φαιδίμου δὲ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον τῆς Ἀμασαίων ἐκκλησίας καθηγουμένου.[24] Gregory wrote a very early pre-Nicene Symbol of the Christian faith after receiving a vision of the Theotokos and St. John the Evangelist, who revealed to him the secrets of the Christian confession. He was also the author of several homilies dedicated to the veneration of the Virgin. These arguments do not allow us to entirely reject the hypothesis in question. In the light of the historical information, it becomes even more plausible that a written source connected with St. Gregory the Thaumaturge, or at least some elements from it, might have been used as a matrix for the textual organization of the printed edition. It is possible, of course, to presume that some kind of hagiographic homonymy underlies the use of the name Gregory; moreover, false identification largely occurs in the unusual Calendar contained in Jacob's book. It seems evident that the apocryphon claimed authenticity while bringing together legendary and real events — the former were borrowed from the oral tradition; and the latter, from written sources. Gregory's modality of witness, indicated in the title and at

[24] Н. И. Сагарда, *Светыи Григории Чудотворец, епископ Неокесарииски. Его жизнь, творения и богословие. Патрологическое исследование*, Петроград 1916; PG 46, coll. 908-909.

the end of the apocryphon, can be accounted for as meaning to lend greater trustworthiness to the story. St. Gregory, called Wonderworker because of his exceptional power over demons, was highly venerated in Macedonia, that is to say, in странахь македоньскихь, a specific term in Venetian Cyrillic book printing charged with an axiological connotation expressing the common Orthodox identity of people throughout a very large area stretching from the Western Balkans to Athos. Some prayers contained in the Serbian Abagar were ascribed to St. Gregory as a pursuer of demons; apocryphal texts against witches and magicians were often supplied with his image.[25] As for the relics of the saint, they were preserved in Calabria, Italy.

If we apply all these observations to the printed fragment in Jacob Kraykov's book referring to Athos being the portion of the Theotokos, it becomes clear that the Cyrillic Orthodox book, edited in a foreign environment, accomplished its mission of reproducing the cultural legacy. Holiness has always been an essential part of Orthodox spirituality; it was important for the thought and the faith of the Orthodox users of early printed books, whether they lived in Venice or the Balkans. The Theotokos motif from the apocryphon about the Dormition, together with the calendars of saints, the liturgy and the hymnographic pieces from the Horologion, shaped the idea of Orthodox sanctity during the time of Ottoman rule. This motif generated religious identity, created a sense of community, and fostered the notion of holiness in the wide area extending from Venice to the Balkans in which the early printed books were disseminated.

Finally, I would like to stress that, together with his contributions as a pioneer of Bulgarian book printing in the so-called Gutenberg galaxy, Jacob Kraykov merits a special place in the history of Slavonic printing as the first editor to have published a portion of the Hagiorite legends. Moreover, he did this at the very beginning of the written dissemination of these legends in the Greek and the Slavonic tradition. His miscellany should be considered, in the light of Orthodox sanctity, as a basic ideological paradigm for the whole Bulgarian culture of the Middle Ages. In the 16th century the traditions and spiritual radiance of Athos reached Venice and, through the *Book for Various Occasions*, came back to the Balkans, thus confirming the unquestionable significance of this work in the history of Cyrillic Orthodox books.

---

[25] Н. Радојичић, *Српски Абагар*, Београд 1931, p. 191.

APPENDIX

The Venetian printed miscellany *Book for Various Occasions* from 1571-1572. Fragment which tells of how the Holy Mother of God visited Athos.

...... Ѡна же рече нн҃ꙗ третицеѭ, ꙗвлꙗет се кь мнѣ а́рхагг҃ль гаврил҄ь и҆же ми бл҃говѣсти прьве родити с҃на вьтороѥ и҆же плавахь вь корабли хотѥхь видѥти и҆же ми бисть вь жрѣбы а҆ѳонска гора егоже ради и҆ лазара четворо, дн҃евнаго ѡ҆брѣтохь. вь кѵпрьскаго ѡ҆строва и҆ того ѥп҃кпа сьтворихь и҆ вьсемь повѣлевати и҆ оу҆чинити ѿ х҃е вь а҆ѳонскои же гори, ѡ҆брѣтохь ѥ҆диного и҆дола, вь ѥдинемь селѣ и҆же нарицаше се ноживица ѭже гл҃ють, ѡ҆реховица и҆дола того низьврьгохь повѣлехь вьсѣмь кр҃тити се, ѡ҆ни же вьса речена ѿ мене, приѥмахоу҆ сь радостїю велїю и҆ приношахѹ кь мнѣ разлика фроу҆тїа. и҆же гл҃ють ѡ҆вощїа. и҆ а҆зь рѥхь селоу҆ томоу҆ поѡ҆баѥть сїе мѣсто назвати се. ѡ҆роѳо сьнѳо и҆же наричють место ѡ҆вощное и҆ ст҃о. люди҆ ѥже ѡ҆нїи ѿпѹстише нась сь радостїю велїю, до мѣста и҆же нарицахоу҆ клименѳова рѥка вь корабли и҆ а҆зь марїа людемь тѥмь мл҃твоу҆ ѡ҆ставихь и҆ мѣстѹ прощенїе рѥхь и҆ сїа сказоу҆ющѹ ѥ҆и григорїю ѥп҃кпоу҆ ѥгоже бѥше ѡ҆на кр҃тила ѥп҃кпа, сьтворила вьсемоу҆ і҆ер҃лмѹ.

Serbian manuscript N° 733, pp. 115a-118b, reproducing the first Slavonic translation by Monk Gabriel which dates from the first years of the 16th century.

Въспоминанїе ст҃ые горы аѳонскые гл҃ѥмаа ѿчьство:—

По иже страшнаго въскр҃сенїа великаго б҃а и сп҃са нашего і҃у х҃а. бѣхоу въси ап҃ли наединѣ въ горници ст҃го сїона. съ марїею мт҃рїю і҃у х҃вою. ибо поставише жрѣбїи къ себѣ. и коемоуже мѣстоу име. ꙗже котори где ш҃ь проповѣдати ѿ ап҃ль. по заповѣди г҃ни. еже ш҃ьше въ миръ вьсь проповѣдите бл҃говѣсть въсе и твари. и прочаа. просивши же и м҃ти і҃сва жрѣби. ꙗко и та не бити без чести. гл҃ют же ꙗко и та мѣтноувши жрѣби. а еще жрѣби ѡ нѥи падши, въ иверскоую землю поити. и та съ радостїю прїемши, тѣмже и хотѣаше поити. прѣста же арханг҃ль гаврїиль и р҃е еи. не разлоучаи се д҃во ѿ юудеискїе земли. сїа ти повелѣваеть. иже ѿ тебѣ рожеи се. землѣ бо иже тебѣ въ жрѣби въ послѣднѥе вр҃ѣ въ твои образъ просвѣтит се. и ты без потроуженїа не прѣбоудеши. а понеже лазарь четвероднѥвнїи бѣше въ островѣ кѵпрьсцѣ. страха ради юудеискаго. тамо бо и пастирь роукоположи се. ѿ варнави ап҃ла. и хотѣаше мнѡгажи ѡтити и видѣти мт҃ерь і҃свѹ. и не смѣаше ѿ юудеи иже въ і҆ер҃лмѣ. и бѣше вь скрьби мнозѣ. о сицевѣмь разоумѣвши же ст҃аа б҃ца иже томоу неоутолимоую жалость. въсписа

къ нѥмоу. въ еже послати тое корабль. ꙗко да приїдет къ нѥмоу. и видѣти дрȣгь дроуга. ѡв же сь великою радостїю. ȣкрасивь чтно посла еи. ѡна же възьмши стго іѡанна дв҃ьстьвника і еуглиста. и дары ꙗже лаꙁара ради сътвори. омофорь и нароуквице. и абїе вькодоше вь корабль и ѿплоувше къ кѷпрѫ. вѣтроу же възвигшоу се великоу. ѿвеꙁе корабль вь аѳонскоую горȣ. въ аскалонь климентовь глѥми. сїе же бѣ сьмотренїе бжїе. ꙗко да и та не прѣбоудеть беꙁ троуда. по архаггловоу прореченїю. а понѥже гора бѣше идолопоклонна ибо тамо бѣше свѣтилище аполона. въси бо еллини ѿ въселѥнные гороу аѳонскȣоу имѣахоу ꙗко велїю и чьстноу. и тамо прихождахоу ѿ въсоуд. ови вь поклонѥнї аполоноу. ови же ꙁа прореченїа и гаданїа еже оубо кьжо въспрїемаше по своемоу искоусоу. и бѣше тамо въсака кьꙁнь и хытрость бѣсовска. тогда оубо ѿ вьсѣх идоль. киличь и выпль великь бываеть сицѣви моужїе аполонови вьси. поидете еже вь климентово пристанище. и прѣдоусрѣщите марїю. мтерь великаго ба іоу ха. сим же чюдещим се. въси сътекоше се въ оуреченное пристанище. и обрѣтоше корабль въпросивше же о мтери великаго ба іоу ха. мти же га ба и спса нашего іоу ха. ꙗви се имь беꙁ боꙗꙁни и рече. аꙁь есмь. они же вьꙁьмше ю съ вьсѣми иже въ корабли. и ѿведоше на сьборище ихь. съ тьщанїем и велїею чьстию и ѿ вьсего сьнмище въпрошена бысть. како роди великаго ба. ꙗви намь рекоста о сем истинно. ѿврьꙁши же блаженна ȣста своꙗ. въса исповѣда имь бывшаа. и ꙁнаменїа немала прѣд ними сътвори. и ѡгласи въсѣхь. и въси падше се боу иже ѿ нѥе рожьшомоу се. и огласивши их повелѣ иже сь нѥю и крстише их въ име ѡца и сна и стго дха. симь и пастира роукоположи климента некотораго именемь.

Възрадова же се стаа бца радостїю велїею. и въꙁвесели се дхомь. ѡ вьсѣх бывших. и рече. сїа бо гора даде ми се ѿ иже сна и ба моего вь жрѣбии мнѣ. и блгодарѫ емѫ ꙗко не ѡстави мене беꙁ чести. и помоливши се ȣбо ꙁа мѣсто же и ꙁа жрѣбии свои. рекши сице. сноу мои и бе. блсви мѣсто сїе. и пролѣи милость свою на нѥ до кончанїа вѣка. и на прѣбывающих вь нѥмь. имени твоего ради. и малаго ради трȣда ихь и подвига. ѿпоусти прѣгрѣшенїа ихь. насыти их вьсакого блгаа въ нынѣшнѥмь вѣцѣ и вь боудоущемь. прослави же и мѣсто се паче вьсакого мѣста. и прошири кровы вь нѥ. ѿ послѣдкь до послѣднꙗѥго. ѿ вьстока до ꙁапада. и спси его ѿ вьсакые кьꙁны видимихь и невидимих врагь. глсь же сь нбсе ѿвѣща еи. боудеть сице ꙗкоже рекла еси. аще бо и ти спсителни ꙁаконь съхранеть. благодаривши же о въсѣх бца. и блсви мѣсто же и нарѡд. вънидe въ корабль. и къ кѷпроу ѿплоути оустрьми се. Лаꙁарь же въ подвигъ бѣше и въ скръбь великоу. ѡ стѣи марїи. и ꙁа люди же и корабль. мнѣше бо се емоу ꙗко ȣдавлѥнїемь погрѣꙁоше и неоутѣшимо ридаше о сълоучившим се. вънеꙁапоу же корабль приближи се кѷпра же и соуши. абїе иꙁыдоше и къ лаꙁароу доидоше. Лаꙁар же вънеꙁапоу видѣвь их оудиви се. ибо мти га іоуса жалость его в радость прѣмѣни. даде же

и дари емꙋ. омофорь и нароуквице. ꙗже ѿ ієрлма принесе. ꙗкоже прѣже рѣхѡ. иже и вьса ꙗви емꙋ ꙗже въ аѳѡнѣ бывша. и възрадоваше се мѣждоу собою. и х҃а б҃а прославише. и тако разлоучише се. иже и ѿсла сь кораблѥ. ѡбоньполь. ꙗкоже праведнаго лазара житїе ꙗвлꙗеть. живши въсе дни свое прѣстаа бц҃а лѣ. н҃ѳ. и прѣиде на нб҃са.

Summary

The article deals with the first Bulgarian printer Jacob (Jakov) Kraykov and his miscellany "Razlichni potrebi" (*Book for Various Occasions*, published in Venice, 1571-1572) in the context of the cultural interactions between Venice, Mount Athos and the Orthodox Slavs in the Balkans under Ottoman domination during the 16th century. Nowadays, this extremely rare printed text counts three complete copies in Milan's Ambrosiana Library and in the Leiden University Library. The book is a remarkable example of the so-called "books for travelers", well known from Božidar and Vićenco Vuković's editorial activity. It is the unique 16th-century Venetian Cyrillic edition which contains the Legend of the Theotokos's visit to Mount Athos.

1. The Virgin's protection upon the Holy Mountain became a basic ideological paraphrase of the Athonite monks and found its natural place in the so-called Patria Athonensia, a series of late Greek writings published by S. Lampros and M. Gedeon.

2. In 1508, the ieromonk Gabriel, at that moment notarii of the Protaton Church at Karyes, translated from Greek into Slavonic of Serbian recension a cycle of compositions on the foundation of Athos and some of its venerable monasteries. The earliest copy with Gabriel's translation is currently kept in the Serbian National Library in Belgrade, miscellany N° 733 in Kovačević's collection, from the first half of the 16th century.

3. In Russia, the Athonite Theotokos motif received official status in the book *Paradise Thought*, published in 1658-1659 under Russian patriarch Nikon's sponsorship, as a part of the legend of how, why and when the Athonite mountain was named Saint, ascribed to Stephan the Hagiorite.

Consequently, the fragment from Kraykov's miscellany is the first printed testimony and a very rare one of how the Athonite motif of Virgin's visit was adopted by the Slavonic literary tradition. In this sense, whatever the sources it relies upon, it acquires a particular importance as a linking piece between the Greek and the Slavonic traditions of Athonite legendary history.

The article is based on a direct consultation of all quoted sources, both manuscript and printed. Some of them will be introduced in a digitalized version for the first time to a large scholarly community. The research tries not only to explore the cultural-historical background of Athos, but also to reveal little-known or unknown facts about the interactions between the capital of the European printing and the Balkans in the so-called "Gutenberg galaxy"; to study the textual models and mechanisms that helped to preserve the Orthodox identity; and finally, to foster the knowledge of the 16th-century Balkan literary tradition and cultural memory in and outside the Balkans.

N° 52 Schipchenski prohod blvd., bl 17
Institute for Bulgarian Language
Bulgarian Academy of Sciences
1113 Sofia
Bulgaria

Mariyana Tsibranska-Kostova

Peter Galadza

Alexander Bachynsky's Translation of the Psalter: Ruthenian Centrism and Habsburg Theology[1]

There is particular significance in giving the long neglected Alexander Bachynsky (1844-1933)[2] his due at a conference devoted to the Habsburg

[1] An earlier version of this paper was delivered at the international conference, "Eastern Christians in the Habsburg Monarchy," organized by the Wirth Institute for Austrian and Central European Studies and the Research Program on Religion and Culture of the Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta, September, 2009. As should become evident, I have been guided in some of my interpretations of Habsburg Galicia by the following delightful volume: Christopher Hann and Paul Robert Magocsi, eds., *Galicia: A Multicultured Land,* (Toronto: University of Toronto Press, 2005).

[2] Apparently Bachynsky has not been the subject of even an article-length study in any language. A short section on Bachynsky can be found in Микола Пристай, *Львівська Греко-Католицька Духовна Семінарія 1783-1945* [The L'viv Greco-Catholic seminary 1783-1945] (Львів – Рудно: Львівська Духовна Семінарія Св. Духа, 2003) and a four-page biographical note appeared in a Greco-Catholic journal in 1927, Учасник, "Ювилей 60-літньої річниці священства о. мітрата Ал. Бачинського" [The jubilee of the sixtieth anniversary of priesthood of mitred archpriest Fr. Al. Bachynsky] *Нива* 22 (1927): 448-52. We find laconic references to him in Anna Veronika Wendland, *Die Russophilen in Galizien: Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland, 1848-1915* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001), 342, note 305; 351, note 332; 354, notes 337 and 338; 588; as well as John-Paul Himka, *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900* (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999), 49-50, 135, 146. The *Encyclopedia of Ukraine* provides a short entry. Finally, there is the brief eulogy by Josyf Slipyj, "О. мітрат Александер Лешкович-Бачинський," [Mitred archpriest Fr. Alexander Leshkovych-Bachynsky] in Іван Хома, Юрій Федорів, eds., *Твори Кир Йосифа Верховного Архиепископа і Кардинала* [The works of Kyr Josyf, Major Archbishop and Cardinal], том 3-4 (Рим: Український Католицький Університет, 1970), 755-77.

However, a new — and comprehensive — encyclopedia of L'viv makes no reference to Bachynsky: Андрій Козицький, Ігор Підкова, ред., *Енциклопедія Львова — том 1: А-Г* (Львів: Видавництво «Літопис», 2007). This is ironic, as the archives have preserved three letters from the "Presydent mjasta Lwowa" [President of the city of Lwów] for the years 1886, 1889 and 1892, notifying Bachynsky of his election as a member of the city of L'viv. *Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника* [The V. Stefanyk L'viv national scholarly library of Ukraine] henceforth *ЛННБУімВС*, Фонд 233/16 ("Бачинський, О."), "Повідомлення о. Бачинському про обрання його членом міста Львова 1886, 1889, 1892," [Notification to Fr. Bachynsky about his election as a member of the city of L'viv 1886, 1889, 1892] fol. 1r. Incidentally, Alexander Bachynsky was the biological father of another Bachynsky far better known to Ukrainianists, Julian, the socialist political figure and author. (Eastern Catholic clergy can marry.)

OCP 80 (2014) 165-198

legacy. The Ruthenian Greco-Catholic churchman[3] and his work were quintessentially Habsburgian: Catholic yet not papist; solicitous for mass enlightenment yet neither rationalist nor socialist; and locally grounded yet devoid of divisive particularism. As I proceed, the contours of this Catholicism, enlightenment and multiculturalism should become clearer.

Before turning to Bachynsky's biography — and his translation of the Psalter[4] — let me briefly reflect on the relative neglect of his work by Ukrainianists and theologians. First, in spite of his considerable output Bachynsky was hardly a seminal thinker. He was a compiler, not a creator. However, even a "curial theologian," or "theological functionary" of such prolific yield presumably deserves attention. If Ukrainianists have been disinclined to accord him notice, it is probably due to his irrelevance to the "Ukrainian cause."[5] And if theologians have ignored him it was probably because: 1) as mentioned above, he rarely broke new ground, 2) the Ukrainian Churches have almost no intellectual tradition to inspire interest in theology per se,[6] and 3) after Vatican II, the focus on patristic and Orthodox currents among Greco-Catholics inevitably sidelined this purveyor of manualist Catholicism.[7]

Nonetheless, Bachynsky's translations of Scripture should never have been ignored.[8] Optics, however, is probably to blame for the neglect: Bach-

---

[3] The term "Ruthenian" is used here in its *historic* sense as the most appropriate characterization of Bachynsky's "national self-perception." As for "Greco-Catholic," it is a less confusing rendering of греко-католик than the traditional "Greek Catholic."

[4] Александеръ Бачиньскій, trans., *Ψалтирь въ языцѣ церковно-словенскômъ съ переводомъ на языкъ народно-рускій* [The psalter in the Church-Slavonic language with a translation into the popular-Ruthenian language] (Львôвъ: Типографія Ставропигійского Института, 1903).

[5] Had Bachynsky been either a notorious Russophile on the other hand, or a populist on the other, he would have attracted attention: in the former case, as an opponent to be attacked; in the latter, as a precursor. But as I demonstrate below, when viewed *as a whole*, his biography ultimately reveals a middle course.

[6] Even the last flowering of Kievan theology, the Mohyla tradition, remains a historical relic with little relevance for anyone except cultural historians and historians of theology. Understandably, "metaphysical" questions rarely concern emerging nations struggling for survival. This is not to suggest that Ukrainian history is not replete with individual religious works deserving serious scholarly attention. It is only to say that those who should be most interested in these works have not been — and remain so.

[7] For an overview of some of these post-Vatican II developments, see the papers devoted to Eastern Catholic Theology in *Logos: A Journal of Eastern Christian Theology* 39 (1998). See also Peter Galadza, "The Reception of the Second Vatican Council by Greco-Catholics in Ukraine," *Communio: International Catholic Review* 27 (2000): 312-39.

[8] In addition to the Psalter, that same year Bachynsky produced *Новыи Завѣтъ Господа Нашого Іисуса Христа въ языцѣ церковно-словенскômъ съ переводомъ на языкъ народно-рускіи* [The new testament of our Lord Jesus Christ in the Church-Slavonic language with a translation into the popular-Ruthenian language] (Львôвъ: Типографія Ставропигійского Института, 1903). Among the few references to Bachynsky's translations, see Василь Німчук, "Українські

ynsky's commitment to etymological orthography — in spite of the vernacular quality of the translations themselves — presumably spawned the perception that they were unwieldy or peripheral.[9] Besides, in 1908 Ukrainophile detractors branded him a "muscophile."[10] Be that as it may, the present study is a first attempt to generate interest in a theologian, respected by both Andrei Sheptytsky and Josyf Slipyj (see below), whose textbooks trained several generations of seminarians,[11] and whose Scripture translations reveal a coherence and logic indicative of a fine mind.

Unfortunately, I will have to limit myself to the most significant aspects of Bachynsky's public biography — without delving, for example, into more personal relationships. Similar constraints also require that I limit myself to only one of his two translations of Scripture, the Psalter. And even here, I will not be able to analyze linguistic nuances such as the influence of Polish and German bible translations on his work.

Biography

Alexander Bachynsky's early years have not been chronicled to the same extent as his presbyteral life. He was born in the village of Sorots'ke, Skalat deanery (approximately 25 miles southeast of Ternopil') into the family of a tradesman or farmer.[12] Apparently, the family considered itself part of the

переклади Святого Письма" [Ukrainian translations of holy scripture] in Michael Moser, *Das Ukrainische als Kirchensprache: Українська мова в церквах*, Slavische Sprachgeschichte, Bd. 1 (Wien: Lit Verlag, 2005), 39.

[9] Something of such sentiments is expressed in Микола Жукалюк, Дмитро Степовик, *Коротка історія перекладів Біблії українською мовою* [A short history of translations of the bible into the Ukrainian language] (Київ: Українське Біблійне Товариство, 2003), 62.

[10] Сільський парох, "Львівська консисторія на службі москвофілів" [The L'viv consistory at the service of muscophiles] *Діло* 29 (25 [12]. VIII. 1908): 2. Bachynsky was referred to as a member of the "кацапська тройца" [Billy goat threesome] (along with Frs. A. Biletsky and H. Kryzhanovsky) working at the Consistory. See Himka, *Religion and Nationality*, 146, 211. The word кацап (billy goat) was a derogatory term for muscophiles, who occasionally wore beards, and were thus likened to goats.

[11] Josyf Slipyj specifically mentioned Bachynsky in his introduction to *Догматика Вселенської Церкви* [Dogmatics of the universal church], first issued in 1943 and reprinted in several publications, the latest of which is Павло Сениця, ред., *Світильник Істини: Джерела до Історії Української* [sic] *Католицької Богословської Академії у Львові*, частина друга [The beacon of truth: sources for the history of the Ukrainian (*sic*) Catholic theological academy in L'viv, part two] (Торонто-Чікаго: Накладом абсольвентів Української [*sic*] Католицької Богословської Академії, 1976), 213. Bachynsky is, in fact, the only theologian mentioned by Slipyj as an author of books in the area of dogmatics for Ukrainian Catholics.

[12] Wendland, *Die Russophilen in Galizien*, 354, note 337.

impoverished nobility (*khodachkova shliakhta* — "the walking nobility"),[13] a pretense made plausible by the "*sky*" ending of the family name.[14]

Though Mykola Prystay asserts that we cannot be sure whether he attended gymnasium in Ternopil' or Berezhany,[15] Slipyj states in his eulogy that it was the former.[16] Apparently all of his higher education was gained in Galicia, at the L'viv Greco-Catholic Seminary and L'viv University.[17] For the period following his ordination to the priesthood in 1867, we have an autobiographical memo[18] that takes us to 1918. Additional biographical information can also be culled from a similar resumé forwarded to the Greco-Catholic Metropolitan Ordinariate in 1887 in response to a request from Metropolitan Sylvester Sembratovych dated March 2, 1887.[19] The (additional) material from the 1887 memo — in the outline below — has been placed in square brackets.

December 15, 1867 — ordained priest;
December 30, 1867 — "Private [*sic*] assistant pastor"[20] in the section of the village of Novosilka called Lench, of the Deanery of Pidhaitsi;[21]
May 19, 1868 — Administrator of the aforementioned parish;
November 26, 1869 — Administrator of the parish in the Kut section of the aforementioned village of Novosilka;
December 26, 1871 — Administrator of the parish of Pidverbtsi [Zhukiv deanery];[22]

---

[13] Ibid., 588.

[14] As we have seen, in some references to Bachynsky we find the hyphenated form "Leshkovych-Bachynsky," another example of a certain pretension to "nobility." "Богословське Наукове Товариство" in Павло Сениця, ред., *Світильник Істини*, 20. Slipyj used the form in his eulogy. See footnote 1.

[15] Пристай, *Львівська Греко-Католицька Духовна Семінарія 1783-1945*, 212.

[16] "О. мітрат Александер Лешкович-Бачинський," in Іван Хома, Юрій Федорів, *Твори Кир Йосифа*, 755.

[17] Пристай, 212.

[18] Службова Табеля Александра Бачинського канцлера грк. Митр. Капітули в цїли полученя надвижки конгруи по мисли закона з 28-го марта 1918 В.з.О.Ч. 15 [The service resumé of Alexander Bachynsky, chancellor of the Greco-Catholic metropolitan chapter, presented with a view to receiving a harmonized (or corresponding) raise in keeping with the law of March 28, 1918]. At the bottom of the "resumé" an annotation reads: "No. 7527/IV. The veracity of these dates is certified by the Metropolitan Ordinariate, L'viv September 18, 1918." The seal and signature of Metropolitan Andrei Sheptytsky are affixed to the document. *ЛННБУімВС*, Фонд 233, "Бачинський, О.," fol. 6.

[19] *ЛННБУімВС*, Фонд 233, "Бачинський, О.", fols. 1-5.

[20] It would seem that the designation meant that his salary derived from funds provided by the pastor from the latter's resources, rather than a state appointment.

[21] Present-day Ternopil' *Oblast'*, about thirty miles southwest of Ternopil'.

[22] The town is on the border between the present-day Ternopil' and Ivano-Frankivs'k *oblasti*, about forty-five miles southwest of Ternopil'.

March 27, 1873 — Second preacher [вторый проповѣдникъ[23]] at St. George's Cathedral, L'viv;
August 31, 1873 — Vice-rector, L'viv Greco-Catholic Seminary [where he taught Church Slavonic as well as catechetics and "methodology" to the fourth-year theology students of the L'viv University] and in addition to his work as vice-rector worked in the following capacity:
November 1, 1877 — Chaplain in the detention center for those awaiting trial (душпастир в домі інквизитів) until February 1, 1880;
(No reference to assignment between February 1, 1880 and the date below)[24]
May 2, 1881 — Pastor in Bolekhiv [no reference to a particular church];
January 1, 1883 — Rector, L'viv Greco-Catholic Seminary, and in addition, Advisor and "Referent"[25] of the Metropolitan Ordinariate;
February 1, 1893 until the compilation of this information in 1918 — Canon of the Metropolitan Chapter (*Capitula*).

From other sources we learn the following: Bachynsky edited *Ruskii Sion* from 1878 to 1880, and again from1882. He also edited the journals *Myr*[26] and *Dushpastyr*.[27] Incidentally, the first time around, his editing of *Ruskii Sion* came to an abrupt end. John-Paul Himka describes the following incident:

At one point, in 1880, when Father Aleksandr Bachynsky was editor, the journal [*Ruskii Sion*] became a bit too engaged for its own good. Father Nykolai Malyniak, who had been educated in Rome and then served as one of the prefects of studies at the L'viv Greek Catholic Seminary, contributed a long, rambling series of comments on Galician church affairs under the title "Notes of a Roman." The series was critical of conditions in the L'viv seminary and of conditions in the L'viv archeparchy more generally. Malyniak lamented, for example, that there were not many clerics suitable for high office in the Ruthenian church, that it was hard to find appropriate persons to become canons, rectors, and bishops, let alone cardinals. St George's apparently found the series extremely

---

[23] As "second preacher" Bachynsky would have performed some of the tasks of an assistant pastor, but most importantly would have prepared homilies. This title seems to have been a Habsburg creation, developed by a government committed to enlightenment.

[24] Note that 1880 is the year that Bachynsky was dismissed from his post as editor of *Ruskii Sion* (see below).

[25] While the term can mean "reviewer," or "someone who delivers a report," it can also refer to someone in charge of a particular "portfolio." But in view of the context, "reviewer" would seem most appropriate. Thus, Bachynsky would have been responsible for reviewing various applications, requests, reports etc.

[26] The publication, described as "a political organ of the Metropolitan," lasted only two years. Himka, *Religion and Nationality*, 135. Himka writes: "The first editor [of *Myr*] was Father Aleksandr Bachynsky, who was well equipped to edit a religious periodical — *Ruskii Sion*, for example — but out of his depth when it came to politics." *Ibid.*

[27] Пристай, *Львівська Греко-Католицька Духовна Семінарія 1783-1945*, 212.

> offensive, and the metropolitan took some drastic steps: he dismissed Malyniak from the seminary and Bachynsky from the post of editor as well as from the seminary (of which he was vice-rector). He also formally closed down *Ruskii Sion* (in the process exposing Bachynsky to financial ruin) and replaced it with *Halytskii Sion* [...] *Ruskii Sion* would be restored with Bachynsky as editor after 1882, for reasons that will become clear later in this study.[28]

I have not been able to determine the details of the "financial ruin," but his resumé, cited above, indicates that he was (apparently) without an assignment for more than a year. This certainly would have brought financial hardship. In any case, as we shall see below, it would not be the last time that Bachynsky would suffer such losses as a result of involvement in a publishing enterprise.

During his ten-year term as rector of the seminary, thanks to the solicitude of the Habsburg monarchy, a new seminary building was constructed. In his eulogy of Bachynsky, pronounced in 1933 during the funeral procession that made a stop outside the walls of that building, Slipyj drew attention to a rarely cited fact:

> Today our deceased mitred archpriest has left St. George's Cathedral, and we have brought him here to show him this temple of theological scholarship, raised by God's power with the aid of his efforts. When the deceased became rector, he immediately realized that it was necessary to reform the whole system of formation. At the same time, he saw that a new seminary building was needed. He was so decisive about the matter that he declared to Viceroy Potocki that if the government did not construct a new seminary, he would resign his post as rector. Soon afterwards, Emperor Franz Joseph approved a new plan costing 290,000 guldens, and in 1887 Archduke Rudolph laid the cornerstone. On October 7, 1889 in the presence of Minister Gautsch,[29] this new building — that stands here at Kopernika 36 — was blessed. In the new building, the level of discipline was raised, stability and order were established, and seminarians were able to avail themselves of the benefits of scholarship.[30]

During this period we hear of the following controversy. In 1891, seminarians staged a strike to protest the refectory's unappetizing food as well

---

[28] Himka, *Religion and Nationality*, 50. Curiously, I have not been able to locate any specific "reasons" later in Himka's book. However, it is obvious from Himka's other references to Bachynsky that the latter was sincerely devoted to Catholicism, and not inclined to oppose ecclesiastical authority.

[29] Baron Paul Gautsch Feirherr von Frankenthurn (1851-1918), Austrian Minister of Education under the cabinets of Eduard Graf Taaffe (1885-93). *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., vol. 5, s.v.

[30] "О. мітрат Александер Лешкович-Бачинський," in Іван Хома, Юрій Федорів, eds., *Твори Кир Иосифа*, 756.

as Bachynsky's apparent reliance on an alleged informant, the seminarian Ostap Nyzhankivsky.[31] The strike compelled Metropolitan Sylvester Sembratovych to meet with the seminarians. According to accounts, the meeting succeeded in placating the strikers and restoring order.[32]

Bachynsky's tenure as rector was considered noteworthy as regards the revival of the reading room (*chytal'nia*), which was far more than its name suggests. As was often the case in European societies at the time, a reading room — even in a seminary — functioned as a cultural hub. Thus Bachynsky was not only responsible for increasing the number and quality of periodicals and publications in the *chytal'nia*, he also encouraged lectures, commemorative evenings, and debates.[33]

Litigation with the Stauropegion Institute

During the years 1898 to 1908 Bachynsky, sometimes with other clergy, wrote and/or edited a substantial collection of theological texts and biblical sources called the *Byblioteka Bohoslovska*.[34] Publishing them, however, was fraught with difficulties. Archives in L'viv have preserved a substantial file

---

[31] Nyzhankivsky (1862-1919), who became a priest, eventually gained prominence as a composer, conductor, and community activist. He organized the first Ukrainian dairy cooperative and became a member of the Ukrainian National Council of the Western-Ukrainian People's Republic (ЗУНР). In 1919 he was executed (by firing squad) without a trial by Polish authorities. *Енциклопедія Українознавства* [Encyclopedia of Ukrainian studies], vol. 5, s.v.

[32] Пристай, *Львівська Греко-Католицька Духовна Семінарія 1783-1945*, 214.

[33] Сениця, ред., *Світильник Істини*, частина друга, 395. The next volume of *Світильник Істини* contains more laudatory remarks about Bachynsky's work in the reading room, and creates the impression that Bachynsky actually founded it, rather than reviving it. Павло Сениця, ред., *Світильник Істини: Джерела до Історії Української* [sic] *Католицької Богословської Академії у Львові*, частина третя (Торонто-Чікаго: Накладом абсольвентів Української [*sic*] Католицької Богословської Академії, 1983), 586. However, the reading room certainly did exist before Bachynsky's tenure as rector. Incidentally, ibid. 588-90 contains a list of eight different "circles" (clubs) that thrived at the reading room under Bachynsky.

[34] Among the fifteen titles were, for example, Александеръ Бачиньскій, *Короткыи выклад богословія догматичного* [A short outline of dogmatic theology] (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1898); Александеръ Бачиньскій и Йос. Мѣльницкий, *Короткыи выклад католицкого богословія моральнього (етики католицкои)* [A short outline of Catholic moral theology (Catholic ethics)] (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1899); Іоанн Бартошевскій, *Святе Письмо Старого и Нового Завѣта – томъ I* [The holy scriptures of the Old and New Testaments, vol. 1], ред. Александеръ Бачиньскій (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1900). This latter volume, for example, consists of the Pentateuch. Another six volumes — containing the entire bible — appeared in the series. Some of the other books in the series were Александеръ Бачиньскій, *Практичный провôдникъ для священикôвъ въ загалѣ, а въ особенности для душпастырей* [A practical guidebook for priests in general, and pastors in particular] (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1901); and Александеръ Бачиньскій, *Богословіе Пастырске. Книга I. Дидактика* [Pastoral theology, book 1: didactics], ред. Іоанн Бартошевскій (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1902).

detailing the Stauropegion Institute's litigation with Bachynsky over financial issues related to the *Byblioteka*'s printing.[35] The following is a summary of that controversy as recorded in a court transcript dated November 4, 1910. (References to the folio numbers of that transcript are provided in the body of the present article.)

To begin "from the end," after hearing testimony from a string of witnesses and experts, the court ordered Bachynsky to pay the Stauropegion the sum of 10,582 Austrian crowns along with 1,866 crowns in legal costs (fol. 1). It also decided against Bachynsky's countersuit of the Strauropegion. Bachynsky had demanded 37, 218 crowns in damages from the L'viv publisher (fol. 2).

According to Bachynsky's testimony, when the *Byblioteka Bohoslovska* was first conceived, he had approached the then *senior* ("president" or "chairman") of the Stauropegion, Isydor Sharanevych (+1901), with the following proposal: Bachynsky would submit manuscripts to the Stauropegion, which would print and serialize the *Byblioteka*, receiving payment for printing on the basis of subscriptions to the series (fol. 3). Sharanevych, according to Bachynsky, had agreed to this formula. Initially, according to Bachynsky, 700 subscribers were enlisted. But by 1903 the series "began to appear less regularly or in shoddy form," thus causing a decline in subscriptions to only 350 (fol. 4). Bachynsky claimed that the printers had even been told by Stauropegion's Council to be careless in their work (ibid.). Once subscriptions began falling, Bachynsky allowed the Stauropegion to sell the series at a price that would enable it to recoup its costs (fol. 5). However, it continued to lose money until if finally stopped printing the series in 1909.

Unfortunately for Bachynsky, not only did he not have any written proof of his agreement with the long-deceased Sharanevych; not a single member of the Stauropegion had ever heard of it (fols. 24, 28, 59 *et passim*). According to counter testimony, in 1903 the series began to appear less regularly only because Bachynsky was remiss in his payments (fol. 4). As for any alleged orders to do the printing carelessly, representatives of the Stauropegion denied the allegation, and no one could be found to substantiate it (fol. 30, 34 *et passim*).

In sum, the Stauropegion had obviously been willing to continue print-

[35] "Ухвала Суду Краєвого Цивільного від 4 листопада 1910 р. у справі позову Олександра Бачинського до Львівського Ставропігійського інституту щодо друку «Нового Завіту» та ін" [The verdict of the civil regional court of November 4, 1910 in the matter of the suit of Alexander Bachynsky against the L'viv Stavropegial Institute regarding the printing of the New Testament etc.], *Центральнии Державнии Історичнии Архів, м. Львів* [The central state historical archive of the city of L'viv] henceforth *ЦДІАмЛ*, Фонд 129, опис 2, справа 702.

ing the series for several years in spite of financial losses, presumably because it remained hopeful that new subscribers — or another source of funding — would be found.

I have not attempted to learn how and whether Bachynsky was able to make good on his debt to the Stauropegion. Presumably research in the archives of the latter organization or other institutions will provide the answer. But if in 1914 Bachynsky was still paying the debt, the outbreak of World War I would certainly have provided "relief." In any case, the controversy indicates, *inter alia*, that theological publishing was hardly a priority for the Greco-Catholic hierarchy or organizations. The fact that Bachynsky had to engage the Stauropegion for what might be called a "vanity publication" demonstrates this.

The court transcript also provides information directly relevant to our discussion of Bachynsky's Psalter. We learn that 10,000 copies were printed (fols. 14, 40 and 47). The selling price was initially two crowns (fols. 4 and 5). More importantly, during the hearing, representatives of the Stauropegion suggested that among the reasons for the drop in subscriptions to the series *Byblioteka Bohoslovska* was its use of etymological orthography, "which is employed less and less frequently in clerical circles" (fol. 13). However, during his testimony as an expert witness, the renowned Russophile, Fr. Tyt Myshkovsky,[36] predictably denied the plausibility of this suggestion (fol. 54). He insisted that the reason lay instead in the subsequent increase in prices, as well as the fact that eparchial consistories had begun directing parish reading rooms to purchase the series (ibid.). Apparently, this caused individual subscribers (e.g. the clergy) to use the books purchased by the latter rather than buying their own.[37]

An Apparent Reconciler Nonetheless

Other archival documents demonstrate that in spite of this litigation, as well as the fact that, as noted above, some eventually branded him a Russophile,[38] Bachynsky could be a "reconciler." Even before learning that

---

[36] For more on this intriguing personality, see Peter Galadza, "Tyt Myshkovsky: The Esteemed Russophile of the Lviv Greco-Catholic Theological Academy," *Journal of Ukrainian Studies* 18 (1993): 93-122.

[37] The logic, however, eludes me. It would seem that whether purchased by individual subscribers or by reading rooms, the publications would have earned money. The only difference would have been — at least according to my reckoning — that the former were paying in advance, thereby underwriting the actual publication, while the latter were buying "off the shelf."

[38] In addition to what was said above, note that Wendland places him in this camp: *Die Russophilen in Galizien*, 342, note 305; 351, note 332; 354, notes 337 and 338; 588.

his *nom de plume* was "myroliub"[39] ("peace lover"), I was struck by the following indications of a conciliatory personality: Bachynsky was a member of the *Halytsko-Russkaia Matytsa* and *Narodnyi Dôm* on the one hand, and the *Prosvita* Society and Presbyteral *Tovarystvo sv. Pavla* on the other.[40] Thus, he navigated a centrist position between Russophiles and Ukrainophiles. In fact, during his tenure as rector of the seminary, "Ukrainians [*sic*] and muscophiles together would put on joint national celebrations in honor of Shevchenko, Fedkovych and Kachkovsky."[41] (The latter was a Russophile hero.)

Before turning to Bachynsky's edition of the Psalter, where more evidence of his centrism will be evident, we should conclude our biographical sketch by noting that during and after World War I his stature in the L'viv Metropolia only increased. In 1917, after Sheptytsky's return from tsarist exile, the Metropolitan penned a highly congratulatory letter to Bachynsky on the occasion of his fiftieth anniversary of priestly ordination. The Metropolitan's unpublished letter, preserved in the archives, includes the following remarks:

> The publication of the entire [text of the] Holy Scriptures so needed by [our] priests, and the fine [гарний] translation into Ukrainian [*sic*] of the New Testament and Psalter, guarantee you a place of honor in our theological literature...Recalling your many years in the priesthood you can thank almighty God with great gratitude for the graces He has bestowed upon you; and among your friends who wish you well, to whom it shall be permitted to number Myself, [I wish you] the enjoyment of a noble, happy and truly long life.[42]

In 1922, as vicar-general of the L'viv Metropolia, Bachynsky is Shep-

---

[39] See Иванъ Левицкій, ed., *Галицко-Русская Библіографія XIX-го столѣтія дополненная русскими изданіями вышедшими въ Венгріи и Буковинѣ 1801-1886*, томъ II [A Galician-Rus' (or Galician-Russian) bibliography of nineteenth-century works supplemented with Rus' (or Russian) publications issued in Hungary and Bukovyna between 1801 and 1886, vol. 2] (Львовъ: изданіе автора, 1895), 601, 669. Bachynsky could also sign himself simply "Б.А." Ibid., 302. The above-cited bibliography (Левицкій) contains references to at least eleven articles by Bachynsky. For another eight written subsequently, see Андрій Кравчук, *Індекс Української Католицької Періодики Галичини 1871-1942* [An index of the Ukrainian Catholic periodicals of Galicia 1871-1942] (Львів: Львівська Богословська Академія і «Свічадо», 2000), 101, 104, 210, 263, 328, 446, 471, 472.

[40] The archives have preserved the membership certificates to all four organizations: *ЛННБУімВС*, Фонд 233/20 ("Бачинський, О."), fol. 1r; Фонд 233/27, fol. 1r; Фонд 233/28, fol. 1r; Фонд 233/29, fol. 1r.

[41] Сениця, ред., *Світильник Істини*, частина друга, 395.

[42] Андрей Шептицький — Галицький Митрополит, "Грамота з нагоди 50-ліття священнослужіння," 2-го грудня, 1917 [Andrei Sheptytsky, metropolitan of Halych, certificate of recognition on the occasion of the fiftieth anniversary of pastoral service], *ЛННБУімВС*, Фонд 233/33 ("Бачинський, О."), fol. 1v.

tytsky's representative at the founding meeting of the *Bohoslovs'ke Naukove Tovarystvo* (BNT) [The theological scholarly society]. It is he, in fact, who celebrates the opening Divine Liturgy and pronounces the opening speech.[43] Until his death in 1933, he remained head of the BNT's Philosophico-Dogmatic section.[44]

In Slipyj's eulogy, cited above, we read: "Confidently and without exaggeration we can assert that Fr. Bachynsky was among the most industrious and indefatigable individuals of the Ukrainian Catholic clergy both in the previous and present century, and will forever remain the pride and honor of the Ukrainian nation."[45]

In view of such accolades, a note about his "russophilism" is in order. While it was not unheard of for Sheptytsky and Slipyj to tolerate unabashed Russophiles — Myshkovsky, for example, was allowed to ascend to the position of pro-rector of the Theological Academy[46] — Bachynsky was really more of an "old-Ruthenian." If in 1908 detractors could hurl the epithet "muscophile" at him, it was no doubt because of the generational conflict between younger Ukrainophile clergy and older conservatives.[47] I say this because unlike Myshkovsky or certain allies of the Stauropegion, Bachynsky never employed modern Russian in correspondence or other documents.[48] Nor do we have any record of him denying the reality of "Ukrainianness" — especially after 1918. In any case, in addition to Slipyj's assessment, the nationalist compilers of the *Svityl'nyk Istyny* are consistently laudatory in their characterization of Bachynsky, something that probably would not have occurred had he been a real Russophile.[49]

The Psalter

As hinted above, Bachynsky's centrism is evident in his edition of the Psalter: he provides the Slavonic text *and* an actual translation.[50] By contrast, during this same period his Russophile colleague, Ioann Bartoshevs-

[43] Ibid., 14, 470.

[44] Ibid. 20. As long as Bachynsky was alive, Josyf Slipyj remained the Section's secretary rather than its head. Ibid.

[45] "О. мітрат Александер Лешкович-Бачинський," in Іван Хома, Юрій Федорів, eds., *Твори Кир Иосифа*, 755.

[46] See Galadza, "Tyt Myshkovsky: The Esteemed Russophile," 95, 108, 117.

[47] Himka thus characterizes the conflicts during this period, and he is certainly correct. *Religion and National Identity*, 143. There he writes: "[I]t must be kept in mind that many of the priests in the ["Russophile"] movement might be more accurately classified as Old Ruthenians rather than Russophiles in the strict sense." Ibid. This certainly applies to Bachynsky.

[48] See Galadza, "Tyt Myshkovsky: The Esteemed Russophile," 95, 108.

[49] Сениця, ред., *Світильник Істини*, частина друга, 22, 65, 395; частина третя, 586.

[50] Александеръ Бачиньскій, trans., *Ψалтирь въ языцѣ церковно-словенскôмъ съ переводомъ на языкъ народно-рускіи*, 7-285.

ky, was issuing a series of biblical books with commentary — including the Psalter[51] — but exclusively in Slavonic.[52] On the other side of the spectrum, his populist competitor, the Basilian archimandrite and biblicist K. Sarnytsky,[53] published an explanatory psalter, with a parallel vernacular text (with the new orthography), which nonetheless was a paraphrase rather than a translation. Thus, the two poles were *i*) Slavonic with no translation and *ii*) Galician Ukrainian paraphrase. Bachynsky was in the middle. And as noted above, even though Bachynsky's translation is thoroughly Galician Ukrainian (or Ruthenian), with almost no Russisms, the orthography is wholly etymological (or "Russophile," as its detractors would have dubbed it).

Even Bachynsky's commentary on the psalms takes a middle position: he insists that his sources are exclusively Catholic and ecclesiastically approved,[54] yet he never cites a single pope. He also excludes any references to the chastisement of the Jews, a commonplace in similar works of the period,[55] though, naturally, he maintains a supercessionist soteriology. And the fact that he was committed to providing the laity with the actual Slavonic "source" *as well as* an accessible translation of the text itself, also illustrates an *omnia-omnibus* attitude.[56]

Immediate Context of the Translation

The reference above to three editions of a single biblical book being published around the same time, by the same faith community, in the same

---

[51] Іоанн Бартошевскій, *Святє Письмо Старого и Нового Завѣта* – томъ IV – *Псалтирь*, ed. Александеръ Бачиньскій, Библіотека Богословска 4 (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1904).

[52] The commentary, however, was naturally in Galician-Ruthenian vernacular.

[53] Климентий Сарницкий, *Пояснене Псалмів і иньших богослужебних пісний, які читаєм в Часослові*, вид. Друге [An explanation of the psalms and other liturgical hymns read from the horologion, second edition], Побожні книжки Чина Св. Василія Великого, 12 (Жовква: Печатня ОО. Василиян, 1903)

[54] Бачиньскій, trans., *Ѱалтирь*, 5.

[55] Commenting on Psalm 2:5 ("When He says to them in His anger and smites them in His wrath"), Bartoshevsky writes: "God spoke to the Jews through the mouth of the prophets announcing to them their punishment should they reject the Messiah. Thus, when the Jews did not heed the prophets, God punished them in his wrath." Бартошевскій, *Святе Письмо Старого и Нового Завѣта* – томъ IV – *Псалтирь*, 9. See also Сарницкий, *Пояснене Псалмів*, 13. More on this below.

[56] Not coincidentally, Leo XIII had written in paragraph 17 of *Providentissimus Deus*: "They [the clergy] must make themselves 'all to all'." Andrei Sheptytsky was also much enamored of the principle. See Peter Galadza, *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)* Orientalia Christiana Analecta 272 (Rome: 2004), 193.

region (below we will note a fourth),[57] should immediately raise the question of what was rousing such efforts. The answer is twofold: *Providentissimus Deus*, Leo XIII's encyclical of November 1893, encouraging the study of scripture,[58] and the perceived need to combat Protestantism. Of course, there is also the fact that the new Metropolitan, Andrei Sheptytsky, was fostering such pursuits[59] (though Bartoshevsky had already received an imprimatur for his multi-volume bible from Sheptytsky's predecessor, the semi-obscurantist, Julian Kuilovsky).[60]

As regards the struggle with Protestantism, this polemical aspect united the initiatives of Leo XIII and his Greco-Catholic subjects.[61] And for the latter there was additional urgency: 1900 had seen the publication of the Kulish-Puliui translation of the New Testament, issued in Vienna with the assistance of the (Protestant) British Bible Society.[62] In 1906, the Old Testament would be added.[63]

Let us begin with *Providentissimus Deus*. There we read the following exhortations: "[T]he branch of sacred theology which is concerned with the defense and elucidation of these divine Books must be excellent and useful in the highest degree" (par. 1); and "It is Our wish and fervent desire to see an increase in the number of the approved and persevering laborers in the cause of Holy Scripture; and more especially that those whom Divine Grace has called to Holy Orders, should, day-by-day, as their state demands, display greater diligence and industry in reading, meditating, and explaining it" (par. 2).

---

[57] Алексій Слюсарчукъ, *Псалтира розширена* [An amplified psalter] (Жовква: Печатня оо. Василіянъ, 1904).

[58] *Acta Sanctae Sedis* 26:269-92.

[59] See Galadza, *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky*, 79-80; 142-43.

[60] Metropolitan Kuilovsky (1826-1900) was, for example, an opponent of reading clubs. See John-Paul Himka, *Religion and Nationality in Western Ukraine* (Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press, 19 1999), 131.

[61] Pars. 9 and 10 of *Providentissimus Deus* read: "We must now, Venerable Brethren, as our purpose demands, impart to you such counsels as seem best suited for carrying on successfully the study of Biblical science. But first it must be clearly understood whom we have to oppose and contend against, and what are their tactics and their arms."

[62] П.А. Куліш и Др. И. Пулюй, trans., СВАТЕ ПИСЬМО НОВОГО ЗАВІТУ мовою Русько-Українською [The holy scripture of the New Testament in the Ruthenian-Ukrainian language] (Відень: Накладом Адольфа Гольцгаузена, 1900). This 1900 edition employs Church-Slavonic-style script with the letter л — though without the letters ы, ъ and ѣ, while the 1904 edition, which reproduced the 1900 text, adopted standard *grazhdanka* script, that is, the modern Cyrillic script developed under Tsar Peter I.

[63] *Сьвяте Письмо Старого і Нового Завіту мовою русько-українською* [The holy scripture of the Old and New Testament in the Ruthenian-Ukrainian language] (Відень: Британське і заграничне Біблійне Товариство, 1906). The orthography here replicates that used in the 1904 New Testament.

The encyclical ends with a similar appeal, but now addressed explicitly to bishops: "Exert yourselves with willing alacrity, and use your authority and your persuasion in order that these [scriptural] studies may be held in just regard and may flourish, in seminaries and in the educational institutions which are under your jurisdiction" (par. 24).

Interestingly, unlike his Russophile colleague Bartoshevsky,[64] Bachynsky does not even refer to Leo's encyclical in the introduction to his Psalter. More interestingly, Bachynsky's approach transcends the clerical and Tridentine focus of *Providentissimus Deus*. While Bartoshevsky followed the *letter* of the encyclical by providing only an official text of the Slavonic version of the bible for use by clergy and seminarians,[65] Bachynsky followed its *spirit*, issuing a translation that could benefit all and make the text more than just a source for apologetics or other forms of proof-texting. One could actually read Bachynsky's translation — albeit privately — for prayer and inspiration.

As for the stimulus provided by the appearance of the Kulish-Puliui translations, Bachynsky himself admits fear of the "Protestant peril." At the very beginning of the Introduction to his translation of the New Testament, published the same year as the Psalter, he writes:

> Our Rus' nation is increasingly becoming more enlightened. To a large extent it knows how to read and desires to do so. The enemies of the Catholic Church exploit this. They have strewn thousands of copies of the bible in the Rus' language [бесѣда] among our people. As a result of the reading of such bibles, which are only careless and sometimes even faulty translations, done by incompetent, non-specialist, and even unordained people, some readers end up mocking the character of this language, while other readers — owing to a blatant twisting of the [meaning of the] Holy Scriptures — develop an indifferentism and radicalism.[66]

Similar — and even more polemical — remarks characterize the rest of Bachynsky's Introduction to the New Testament, in which he specifically

[64] Bartoshevsky cites *Providentissimus Deus* by name in his introduction to the fist volume of his seven-volume bible. Іоанн Бартошевскій, *Святе Письмо Старого и Нового Завѣта – томъ I*, ed. Александеръ Бачиньскій, Библіотека Богословска (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1900), p. vii.

[65] *Providentissimus Deus*, pars. 11 and 13. And Bartoshevsky notes that according to Church law, the homilist is always required to cite the Scriptures in Slavonic first, and only then provide a translation. Бартошевскій, *Святе Письмо Старого и Нового Завѣта – томъ I*, p. v. Until World War I Sheptytsky almost always cited the Slavonic (in authentic Church Slavonic script), but, curiously for Sheptytsky, tended to omit the translation. Cf. Peter Galadza, *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky*, 79.

[66] *Новыи Завѣтъ Господа Нашого Іисуса Христа въ языцѣ церковно-словенскôмъ съ переводомъ на языкъ народно-рускіи* (Львôвъ: Типографія Ставропигійского Института, 1903), iii.

mentions the Psalter.[67] It is obvious, incidentally, that these two translations were intended to serve as a unit.

The Church Slavonic in Bachynsky's Psalter

Before turning to the text of Bachynsky's translation, we should briefly comment on the Church Slavonic text that accompanies it. In view of the interest in the Ostroh Bible generated during the last several decades,[68] it is worth noting that Bachynsky — like most of his Greco-Catholic predecessors and contemporaries — did not rely on the Ostroh edition. Instead, he employed the St. Petersburg Elizabethan Bible.[69] Of course, there is the possibility that he was not even aware of all of the issues at stake, and simply re-produced the text of the 1861 Peremyshl Bible,[70] which follows the Elizabethan. But considering that he had taught Church Slavonic in the seminary, and knew the Galician liturgical books,[71] whose Psalm texts, for example, differ slightly from the Elizabethan Bible, he may well have known that alternatives were available. In any case, the "narcissism of small differences" did not compel him to reject the Elizabethan Bible and its Peremyshl edition.

---

[67] Ibid., iv, v.

[68] See the titanic undertaking by Rafail Turkoniak, БІБЛЇА СИРѢЧ КНИГИ ветхаго и нового завѣта, по языку словенску [The bible, that is, the books of the Old and New Testament in the Slavonic language] (Київ-Львів: Українське Біблійне Товариство, 2006). Turkoniak provides a critical edition of the 1581 Ostroh Bible along with a Ukrainian translation.

[69] БІБЛЇА сирѣчь КНИГИ СВѦЩЄННАГО ПИСАНЇѦ ВЕТХАГО И НОВОГО ЗАВѢТА съ параллельными мѣстами [The bible, that is, the books of sacred scripture of the Old and New Testament with parallel loci] (Санкпетербургъ: Сvнодальная тvпографїѧ, 1900). A facsimile of this 1900 edition was issued by the Russian Bible Society in 1993. On the history of the Slavonic bible see Henry R. Cooper Jr., *Slavic Scriptures: The Formation of the Church Slavonic Version of the Holy Bible* (Madison – Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2003), as well as Francis J. Thomson, "A Brief Survey of the History of the Church Slavonic Bible from Its Cyrillomethodian Origins until Its Final Form in the Elizabethan Bible of 1751," *Slavica Gandensia: The International Review of the Belgian Centre for Slav Studies* 33 (2006): 7-100.

[70] БІБЛЇА сирѣчь КНИГИ СВѦЩЄННАГО ПИСАНЇѦ, ч. 4 [The bible, that is, the books of sacred scripture, part 4], Иждивенїємъ Михаила *Диковскаго* (Въ Пєрємышли: Въ тїпографїи [*sic*] Собора Крылошанъ, 1861).

[71] An example of one such book with very minor differences in the text of the Psalms, which continued to characterize almost all Galician liturgical books right up until World War II (when Rome began publishing the *Recensio ruthena* for Ukrainian Catholics) is Онуфрїй Лепкїй, *Изборникъ* (Львовъ: Изданїє Ставропигїйскагѡ Інститута 1887). The *Recensio ruthena* employs the Elizabethan text.

Linguistic Analysis of the Translation

The Goals of the Psalter Translation

In the introduction to his translation of the Psalter, Bachynsky states that his goal is to foster an increase in godliness through comprehension of the scriptural text. He notes that the Psalter's text is remote to many faithful "of the Rus' nation" because *i*) the Church Slavonic language presents a barrier and *ii*) the text's phraseology reflects a distant Old Testament world, whose realities require elucidation.[72]

Bachynsky's method of translation, broadly speaking, is what traductologists term "formal equivalence," that is, a "word-for-word" approach, rather than dynamic equivalence, or "thought-for-thought." In Bachynsky's day, few would have imagined proceeding otherwise. The field of semantics had not developed to the point where dynamic equivalence could be justified.[73] Besides, Bachynsky included the Church Slavonic next to his translation. This too would have served to inhibit an overly "hermeneutical" approach: most of his readers, comparing it with the Slavonic, would have probably considered a "thought-for-thought" translation a curious exercise in paraphrase and/or interpretation. Of course, Sarnytsky had indeed produced a paraphrase, but he never claimed it to be a translation.

Linguistic Level and Style Fostering Intelligibility as per Function

Translation theorists have come to stress that one should not ask whether a rendering is good or bad, but good or bad for what. The intended *function*, or *purpose*, of the translation is decisive. Bachynsky's translation, then, is very good if one recalls its stated goal: to facilitate a broad readership's comprehension of the Church Slavonic text for the purposes of spiritual edification. Bachynsky was not composing a literary rendering appropriate for public, liturgical proclamation. Nor, conversely, was he creating a translation intended to foster an appreciation for textual criticism. Had either been the case, the translation could be faulted time and again.

The following lexemic and phraseological examples illustrate Bachynsky's desire to make concessions for the sake of maximum intelligibility in

---

[72] Бачиньскій, trans., *Ψалтиръ*, 5.

[73] Granted, even Cicero had argued against wooden literalism, but that is hardly the dynamic equivalence of the current era. For a discussion of these issues in relation to Bible translations see, for example: Grudem Wayne, Leland Ryken, and Bruce Collins, *Translating Truth: The Case for Essentially Literal Bible Translation* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2005); and Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1986). As is obvious from the titles, the former makes the case for formal equivalence, and the latter for dynamic (or "functional") equivalence.

the receptor language. For the purposes of this paper I must limit myself to providing examples from the first *kathisma* of the Psalter (Psalms 1 to 9).

Lexemes

In the first *kathisma* we note the following choices:

Щасливый instead of блаженный (Ps. 1:1; 2:12);
Дорога instead of Путь (Ps. 1:6);
Правда, not истина (Ps. 5:10);
Окружив for вінчал (Ps. 5:13);
Змилуй ся instead of помилуй (Ps. 6:3);
Пôдвигни ся, not вознесися (Ps. 7:7); *and*
Слава for великолѣпіе (Ps. 8:2).

Anyone familiar with the Ukrainian language of this period knows that had Bachynsky intended to create a translation for public proclamation, that is, for liturgical use (something, in any case, unimaginable at the time),[74] he presumably would have retained most of the more poetic forms (or Ukrainianized renderings thereof) in the right-hand column. In fact, had he even intended a more theologically nuanced translation he would have retained at least блаженный and истина. The former connotes a happiness capable of subsisting in affliction, and the latter designates deeper truth, that is, verity transcending the factual.[75] On the other hand, there is the question of whether Bachynsky would have considered блаженный and истина to be vernacular forms. If educated Ukrainian speakers today

[74] The first Divine Liturgy in modern Ukrainian was not celebrated until 1919 — by the pro-autocephalist Ukrainian Orthodox in Kiev. Besides, many Greco-Catholics felt bound by the strictures on the use of the vernacular imposed by the Council of Trent (1545-1563). For a debate on the topic from the late 1920s that nonetheless characterizes some of the attitudes prevalent before World War I, see О. Т. Галущинський, ЧСВВ, *Думка і наука Церкви в питаннях літургічної мови* [The thought and teaching of the church in questions of liturgical language] (Львів-Станиславів: Накладом Товариства Безженних Священиків ім. св. Йосафата в Станиславові, 1929). In 1910, even the idea of introducing the vernacular for daily prayers in Galician schools was resisted by Russophiles, as attested by a protest letter signed by more than 100 priests. "Лист священиків товариства св. І. Золотоустого про відміну старослов'янської [*sic*] мови в богослуженнях" [A letter of the priests of the Society of St. John Chrysostom regarding the removal of the old-Slavonic (*sic*) language in services] (14. XII.1910) *ЦДІАЛ*, 358/2/38, fols. 1-12. In spite of the archivist's description of the letter as referring to "divine services" (богослуження), it actually refers to prayers in schools.

[75] On these questions see Peter Galadza, "Translating the 'Septuagint' Psalter into English for Use in Byzantine Christian Worship: The State of the Question and Several Proposals" in B. Groen, G. Radle, and N. Glibetic, *Proceedings of the Third International Congress of the Society of Oriental Liturgy* (Leuven: Peeters, 2013), 59-100.

recognize them as such, this is in part due to the existence of a range of Ukrainian dictionaries (not to mention works such as the Kulish-Puliui bible).[76] In Bachynsky's day, such language tools were rare.[77] Among the few resources was the 1893 Russian-Ukrainian dictionary of M. Umanets' and A. Spilka.[78] Though Bachynsky makes no reference to any dictionary, he would have known the latter volume, published in L'viv.

Umanets' and Spilka render the "Russian" блаженный as щасливий first and only then as блаженний.[79] But under блаженство we find only щастя,[80] which may have tipped the scales for Bachynsky. It would be interesting to speculate whether the decision would have gone that way had Bachynsky published his Psalter after the appearance of the Kulish-Puliui bible and Borys Hrinchenko's 1907-1909 dictionary.[81] In the former we find блаженний in Psalm 1 and throughout the bible (though not exclusively),[82] and in the latter, under the Ukrainian блаженний we find the Russian блаженный.[83] Under the Ukrainian щасливий, Hrinchenko gives the Russian счастливый — with no reference to блаженний.[84]

In the case of істина we find the Kulish-Puliui bible disinclined to employ the word (with правда the preferred rendering)[85] — though it does appear in their New Testament in adverbial form.[86] As for Hrinchenko,

---

[76] *Сьвяте Письмо Старого і Нового Завіту мовою русько-українською*, П.О. Куліш, І.С. Левіцький, І. Пулюй (Відень: Британське і заграничне Біблійне Товариство, 1906), 506 *et passim* (of the Old Testament); 92 *et passim* (of the New Testament). The two are paginated separately.

[77] See George Y. Shevelov, *The Ukrainian Language in the First Half of the Twentieth Century (1900-1941): Its State and Status* (Cambridge, MA: Harvard Ukrainian Research Institute, 1989), 45.

[78] The title appears on two facing pages in Russian and Ukrainian respectively. The Ukrainian title page reads М. Уманець і А. Спілка, *Словарь Росийсько-Український* [A Russian-Ukrainian dictionary], Додаток до "Зорі" 1893 року (Львів: Товариство імени Шевченка, 1893).

[79] Ibid., 49.

[80] Ibid.

[81] The title appears on two facing pages in Ukrainian and Russian respectively. The Ukrainian title page reads Борис Грінченко, *Словарь Української Мови* [A dictionary of the Ukrainian language], том 1-4 (Київ: Редакція Журнала "Кіевская Старина," 1907-1909).

[82] *Сьвяте Письмо Старого і Нового Завіту мовою русько-українською*, 506, 518, 558. Блаженні is also used in the New Testament Beatitudes (Matthew 5:3-11). Ibid. 6. Curiously, in Psalms 41 and 128 (Hebrew numbering) Kulish-Puliui suddenly use щасливий instead of блаженний. Ibid., 523, 563.

[83] Грінченко, *Словарь Української Мови*, том 1, 72.

[84] Ibid, том 4, 522.

[85] *Сьвяте Письмо Старого і Нового Завіту мовою русько-українською*, 507 (Psalm 4), 527 (Psalm 51).

[86] Ibid., 95 (John 5:25), 100 (John 8:51), 106 (John 13:20).

he lists істина as translated by the Russian истина.[87] Ironically, it was Hrinchenko's reliance on Taras Shevchenko's poetry that compelled him to include such "archaic" lexemes. I say "ironically" because the Galician old-Ruthenians and Russophiles would normally have found such archaizing congenial. However, Shevchenko was hardly to their liking. (His "liberal" and anti-Catholic views, for example, were considered "scandalous.")

Incidentally, I should add that in "Western Rus'" the rendering of блаженный by щасливый; путь by дорога; and истина by правда; was already evident in seventeenth-century explanatory psalters.[88] The influence of Polish is obvious, as demonstrated for a myriad of other lexemes, by Evfimii Karskii.[89] But of course, to describe these forms as "polonisms" in early twentieth-century works would be inappropriate. By this time, such influence had become a distinguishing mark of Ukrainian per se, whether Eastern or Western.

Before continuing, I should nuance the remark that liturgical use of Bachynsky's Psalter would have been unimaginable in his day. At the end of the first stasis (or antiphon) of Kathisma One, that is, after Psalm 3 (p. 10), Bachynsky inserts the word Слава with a footnote number. He then provides the full text of the "Glory; both now; Alleluia" etc. In the Byzantine tradition, the latter text serves as an interpolation whenever the Psalter is read *lectione continua*, e.g. at matins or wakes. Consequently, it is reasonable to imagine that Bachynsky's book could have been used for its Slavonic text, but that both the reader and/or anyone following along with the text in hand would have benefitted from the parallel translation.[90]

Elimination of Metaphors, Awareness of Semantic Range, and Exegetical Choices

Returning to linguistic issues, the stress on comprehension also caused Bachynsky to eliminate metaphors. Thus, we read зъ верху земли instead

---

[87] Грінченко, *Словарь Украïнськоï Мови*, том 2, 199. Note that for the Ukrainian правда Hrinchenko gives the Russian правда *and* истина. Ibid., том 3, 398.

[88] Евфимій Карскій, *Западнорусскіе переводы псалтыри въ XV-XVII вѣкахъ* [West-Russian translations of the psalter in the fifteenth to seventeeth centuries] (Варшава: 1896), 276, 325 and 383 respectively.

[89] Ibid., 279-424. This entire section of almost 150 pages of Karskii's book is a lexicon illustrating "Western Rus'" renderings of the Church Slavonic.

[90] Unlike North America, where the practice of reading the Psalter throughout the night "over the deceased" passed into desuetude after World War II, it continues in parts of Western Ukraine to the present. It would have been standard in Bachynsky's day. It was essentially a matter of paying the cantor or his assistant to spend part of the night in the deceased's home reading the psalms. These are facts that the author is aware of on the basis of pastoral experience in both North America and Ukraine. Of course, in North America, the use of funeral homes, along with a decrease in traditional piety, affected the change.

of зъ лица земли (Ps. 1:4). And Bachynsky could be downright pedestrian: Той, що мешкає на небесахъ for Живый на небесѣхъ (Ps 2:4) is so anthropomorphic as to be banal.

In other instances, however, Bachynsky's concern for comprehensibility led him to a deft conveyance of semantic nuances. The Slavonic поучится день и нощъ (Ps. 1:2) becomes вправляє ся день и нôчь. Bachynsky could have been content with a vernacular lexeme derived from учит. Instead he chose to convey the fuller sense of the Greek μελετάω with its connotations of learning as discipline and practice.[91]

Another example of Bachynsky's grasp of exegesis is his rendering of Psalm 50 (51): 6, whose Slavonic literally translates the Greek dative absolute καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσαί σε. Thus we find и побѣдивъ коли бы тебе посуджовали ("and that You might win *when they judge You.*").[92] Of course, the "they" could have been omitted in favor of a simpler "when You are judged," but the sense of the dative absolute is nonetheless conveyed.

Translating also involves the art of choosing between legitimate alternatives. Bachynsky consistently renders the Slavonic правда *(e.g. Ps. 4:2 et passim)* — a rendering of the Greek δικαιοσύνη — as справедливôсть. Thus we never find the alternate праведнôсть. As for his retention of противъ *Христа* єго in Ps. 2:2 (instead of, for example, Помазанника), no doubt his typological approach to the Old Testament dictated the choice.

An example of a certain archaism is evident in his retention of the future tense for verbs where the original intends an imperative sense. This imitates the Greek (and Slavonic), which imitates the Hebrew. Thus we find покропишь мене ("You will sprinkle me"), and ты ôтворишъ губы мои[93] ("You will open my lips") — to cite just two examples.

Unfortunate Choices and Mistakes

There are also unfortunate choices, some of which are hard to explain. Ps. 2:7 has закон for the Slavonic повелѣнїє. Certainly the far more accurate наказ could have been deployed.[94]

Bachynsky also provides a doctrinally fallacious rendering of the phrase въ вѣкъ вѣка (Psalm 9:37). We find the form во вѣки вѣчни (with an inverted hačeк over the final и to indicate the plural.)[95] The rendering is fallacious

[91] W. E. Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, vol. 3 (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell Co., 1940), 55.

[92] Бачиньскій, trans., *Ψалтирь*, 99.

[93] Ibid. 100.

[94] Наказ is found in Уманець і Спілка, *Словарь Росиисько-Українськии*, 669, and Грінченко, *Словарь Української Мови*, том 2, 491.

[95] Бачиньскіи, trans., *Ψалтирь*, 21.

because it suggests a plurality of eternal ages, when only one eternal age is possible in Christian eschatology.[96]

Other unfortunate choices verge on error. Granted, they too derive from Bachynsky's goal of maximum intelligibility, but the following examples demonstrate the limits of such an approach. For the Slavonic преподобный (Ps. 4:4 *et passim*) Bachynsky consistently uses праведный. While I am reluctant to venture a suggestion for this lexeme — a translation of ὅσιος, which carries the connotation of being right *and* favorable before God,[97] I would nonetheless insist that праведный is hardly adequate, especially as it frequently appears in adjectival doublets with преподобный.

Bachynsky's use of пекло for адъ (Ps. 6:6 *et passim*) is another unfortunate choice verging on the erroneous (even though it has gained wide acceptance). The former is an eschatological realm from which escape is precluded, whereas адъ offers the possibility of release.[98] Significantly, however, in a gloss on the use of the word пекло in Psalm 93:17 he signals the ambivalence, explaining that the word refers to "the land of the dead."[99] And later, in Psalm 15:10 he does use адъ rather than пекло because of the Christological typology (i.e. Acts 2:29).[100]

Occasionally we also find minor mistakes such as the *lapsus calami* Богъ instead of Господь in Psalm 1:6.[101]

Russisms, Polonisms, Slavonicisms, "Latinisms and Galician Dialectisms"

Among the few instances in the first *kathisma* where russisms might be evident is Ps. 2:4 where we find the word ругати ся, and Ps. 8:3 where устроивъ renders the Slavonic совершылъ. The Introduction also contains the word содержанє [*sic*].[102] But in a period when lexical aids were scarce, it is hard to imagine that Bachynsky was consciously choosing a term he

---

[96] For an analysis that touches upon the question at hand see Петро Галадза, "Віки вічні" чи "віки віків"? ["Eternal ages" or "ages of ages"?] *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 43-45 (2002-2004): 361-67.

[97] G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 490-92.

[98] See the explanation in Laurent Cleenewerck, ed., *The Eastern/Greek Orthodox* [sic] *Bible*, vol. 3 (New Testament) (n.p.: 2007-2009), 23.

[99] Бачиньскій, trans., *Ψалтирь*, 186.

[100] Ibid., 28.

[101] Ibid., 8.

[102] Sarnytsky, for example, uses содержанє in the 1888 edition of his *Пояснене Псалмів* (p. xi), but as the Ukrainianization of Galician usage gained momentum, he changed the word to зміст in the 1903 edition (p. 12).

considered to be foreign, especially when the explicit goal of his translation was to produce a "narodno-ruskii" rendering.[103]

As for polonisms, keeping in mind what was said above about a vernacular in the process of formation (and thus the need to avoid anachronistic categorization), one notes several polonisms — but only in footnotes. In a footnote to Psalm 2 we find послушеньство.[104] After that we must proceed all the way to Kathisma Three (Ps. 17) and beyond. There we read небеспеченьство (footnote 45, pp. 30-31) and жіючихъ (footnote 32 [to Ps. 52], p. 102). It is significant, however, that the actual translation of the Psalter is devoid of such Polish linguistic influence, though one might argue that the use of змилуй ся instead of помилуй (Ps. 6:3), noted above, suggests such influence. Of course, such polonisms were standard in pre-World War I Galician vernacular and were only eliminated as Western Ukrainians came to accept Central Ukrainian forms.[105]

As for "Slavonicisms," in one of the few references in scholarly works to Bachynsky's translations, the contemporary linguist, Vasyl Nimchuk, asserts that "[Bachynsky] sometimes weaves Church-Slavonicisms into a tapestry of popular expression [народного мовлення]."[106] Indeed, the example he cites — from Psalm 50 (51):3-4 — includes the words множество and всегда. Nonetheless, such forms remain the exception.

Mykola Zhukaliuk and Dmytro Stepovyk in their (disappointing) overview of Ukrainian translations of the bible claim that Bachynsky's language was "somewhat particular" and "saturated with latinisms and Galician dialectisms."[107] No such "latinisms" are evident in the actual translations. Zhukaliuk and Stepovyk are probably confusing the kind of language used in Bachynsky's theological works with that found in his scriptural translations.

---

[103] For those unfamiliar with usage in Galicia during this period, it is crucial to point out that the use of only *one* "s" in "ruskii" was meant to render "Ruthenian," not "Russian" — from "Rus'" rather than "Rossia."

[104] Бачиньскій, trans., *Ψалтирь*, 8, footnote 3.

[105] For an excellent overview of many of these questions see Олекса Горбач, "Мовостиль новітніх перекладів св. Письма на українську народню мову 19-20 вв." [The linguistic style of newer translations of the holy scripture into the Ukrainian vernacular in the nineteenth and twentieth centuries], *Наукові Записки ч. 13 – Збірник мовознавчої комісії*, ed. Олекса Горбач (Мюнхен: Український Вільний Університет, 1988), 29-98. The following work, devoted exclusively to the Psalter, unfortunately refers to Bachynsky only in passing, focusing instead on the work of Ivan Ohienko and other later translators. Микола Лесюк, "Мова і стиль українських перекладів книги псалмів" [The language and style of Ukrainian translations of the book of psalms], *Біблія і культура* (2000): 133-37.

[106] Німчук, "Українські переклади Святого Письма" [Ukrainian translations of the holy scripture] in M. Moser, *Das Ukrainische als Kirchensprache*, 39.

[107] Микола Жукалюк, Дмитро Степовик, *Коротка історія перекладів Біблії українською мовою* (Київ: Українське Біблійне Товариство, 2003), 62.

As for Galicianisms, naturally Bachynsky uses an idiom appropriate for his readership. Anyone familiar with the language used in the Galician press, not to mention devotional or even theological literature, realizes that Bachynsky's linguistic forms are entirely standard for his time and place. In fact, what is surprising is that even when different orthographies were employed (e.g. Sarnytsky's populist style as opposed to Bachynsky's etymological approach), the syntax, lexemes and morphology are essentially identical. Thus to claim that Bachynsky's translation "did not find widespread application [*sic*] among simple people, and therefore remained a kind of reference work for the clergy" because of alleged "latinisms" and "Galician dialectisms"[108] is ludicrous. Had Western Ukraine remained politically separate from Central Ukraine — the region which after 1918 came to set linguistic standards — there is every reason to believe that translations like Bachynsky's would have gained currency. The "simple people" of Galicia would have found these to be just as congenial as those of Kulish, for example. Of course, etymological orthography was a real barrier to reception, but orthography is not the same as language.

Illogical Orthography

This is not the place to discuss the question of orthography in Bachynsky's Psalter,[109] but it is worth noting several inconsistencies and curiosities of the old-Ruthenian etymological usage found there and typical of the pre-World War I period. For example, in spite of the existence of the letter "i" in Ukrainian and Russian then, Bachynsky does not always employ it in words where it would seem appropriate. Thus, even though we find вылий ("pour out")[110] and убогий,[111] it is the letter ѣ (*yat'*) that is used throughout the Psalter in the words хвалѣть,[112] веселѣть ся[113] and церквѣ[114] — even though the Slavonic (the basis for etymological usage) never employs such orthography.

---

108 Ibid.

109 For a discussion of orthography during this period see Кость Кисілевський, "Історія Українського Правописного Питання: Спроба Синтези" [The history of the Ukrainian orthography question: an attempt at a synthesis], Відбитка із Записок НТШ, том 165 (Нью Йорк-Париж: 1956); and the relevant articles in Василь Німчук et al. *Історія українського правопису XVI-XX століття: Хрестоматія* [A history of Ukrainian orthography in the sixteenth to twentieth centuries: a chrestomathy] (Київ: Наукова Думка, 2004). My sincere thanks to Dr. Nimchuk for providing me with a copy of this book — and several others — on the topic.

110 Бачиньскій, trans., *Ѱалтирь*, 133 (Ps. 9:25).

111 Ibid., 135 (Ps. 69:6).

112 Ibid., 280-85.

113 Ibid., 95 (Ps. 31:11).

114 Ibid., 284 (Ps. 149:1).

In Psalm 8:7 and Psalm 150:6 we also find an umlaut in the word всё[115] even though the etymological principle does not require it (as it would, however, in the case of Господнёго and Господнёму, found in Psalms 17 and 35).[116] One would instead expect the form всьо.

References to the Hebrew Text and the Absence of References to the Septuagint

The scholarly nature of Bachynsky's book is evidenced by twenty-five references to the Hebrew text of the psalms (though without, of course, actual citations of the Hebrew).[117] In these footnotes he usually provides a translation of the Masoretic text. As gratifying as this might be at one level, ultimately it is frustrating. The translation of the Hebrew naturally does not correspond to the Slavonic. But nowhere in the entire volume does Bachynsky even hint at the existence of the Septuagint, and that the Slavonic is actually a translation of the latter. Without reference to the Greek, the uninformed reader might be led to imagine that the Slavonic — and Bachynsky's Galician-Ukrainian version — are simply curious mistranslations of the Hebrew.

The absence of any references to the Septuagint also means that the reader is left wondering what the traditional (Septuagintal) superscription to Psalm 42, for example, could mean. The text reads, "A Psalm of David, Which Does not Contain a Superscription in the Hebrew."[118]

I am at a loss to explain Bachynsky's complete lack of interest in the Septuagint. Even Leo XIII had made reference to the latter in *Providentissimus Deus*: "It is well known, and We recall it with pleasure, that Our predecessors from Pius IV to Clement VIII caused to be prepared the celebrated editions of the Vulgate and the Septuagint, which, having been published by the command and authority of Sixtus V and of the same Clement, are now in common use" (par. 8). On the other hand, however, we note Leo's insistence on knowledge of "the original." In par. 13 he writes: "Although the meaning of the Hebrew [for the Old Testament] and Greek [for the New] is substantially rendered by the Vulgate, nevertheless wherever there may be ambiguity or want of clearness, the 'examination of older tongues,'

---

[115] Ibid., 17, 285.

[116] Ibid., 30, 68.

[117] The references are on pp. 11, 15, 16, 19, 40, 68, 75, 95, 99, 115, 127, 128, 138, 156, 172, 173, 179, 180, 197, 251, 260, 267 (twice), 271 and 272. Not surprisingly, Bachynsky betrays no knowledge of the fact that our Hebrew text, the Masoretic (dating from the ninth century AD), frequently departs from — or at least does not always reflect — the Hebrew urtext. This urtext is sometimes the *Vorlage* for the Septuagint.

[118] Бачиньскій, trans., *Psалтирь*, 84.

to quote St. Augustine, will be useful and advantageous." Of course, before the rise of what might be called "the Septuagint movement" of the 1960s[119] almost everyone tended to refer to the Masoretic as the "original" text of the Old Testament — even when they knew better.

Incidentally, a similar lack of interest in the Septuagint is evident in Bartoshevsky's edition of the Slavonic bible. In his introduction to volume 3 of the latter, which begins with *Paralipomenon*, the Greek name for *Chronicles*, he cites the Greek name (without even noting that it is Greek) and then immediately jumps to an explanation of the Hebrew name, citing Jerome.[120]

If both Bachynsky and Bartoshevsky were disinclined to investigate the actual source of their Slavonic bible, that is, the Septuagint, this is presumably because the scholarly literature they were reading was Roman Catholic. This tended to work along the Hebrew-Vulgate axis. And while discrete papal references to the Septuagint could have propelled Greco-Catholic work on the Greek Old Testament, this would have required significant creativity and effort. Before Vatican II it was almost axiomatic that Ruthenian scholarship should remain derivative — in keeping with the marginal ecclesial status of the "Uniates." Besides, even without such ideological strictures, the absence of their own dynamic academic institutions tended to compel Eastern Catholics to rely on others for real scholarship.

Nature of the Commentary

In addition to a three-page Introduction, we find commentary or modest explanations in 673 footnotes, that is, approximately thirty-three footnotes per *kathisma*. (Bachynsky goes from providing fifty-six footnotes in Kathisma Three to only seventeen in Kathisma Twenty.) Much of the time the footnotes simply clarify the meaning of the text through amplification. However, as already noted, we do find references to the Hebrew text (see below), as well as moral application. Bachynsky also employs typology. Typical is the note regarding Psalm 3: "The Church considers this psalm to be a reference to the sufferings of Christ, because David, in his sufferings,

[119] The following is a small sampling illustrating the upsurge of interest in the Greek Old Testament since 2000 alone: Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, trans. Wilfred G.E. Watson (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000); Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000); Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, trans. Mark E. Biddle (Edinburgh: T & T Clark, 2002); Jennifer M. Dines, *The Septuagint*, ed. Michael A. Knibb (Edinburgh: T & T Clark, 2004).

[120] Іоанн Бартошевскій, *Святе Письмо Старого и Нового Завѣта* – томъ III, ed. Александеръ Бачиньскій, Библіотека Богословска 3 (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1903), 5.

pre-figures the suffering Christ" (p. 9, note 5). Nonetheless, we never find Alexandrian-type allegory, that is, illustrative or symbolic interpretations of a more contrived nature.[121]

In keeping with what we said above about Bachynsky's "curial" theology, the commentary is hardly an example of probing biblical criticism. For example, he considers David to be the author of the majority of the psalms (p. 3), an opinion, in any case, typical of the period and required by the Vatican. Also, the search for truth is decidedly a-historical: we find no bibliography or reference to other scholars. One also notes that while inquiry is valorized — as typified by the inclusion of a commentary — the response to inquiry is nonetheless one, and only one, answer. Nowhere do we find references to competing or conflicting interpretations. The message becomes "seek and you shall find *the* solution." Thus, while demonstrating scholarship, Bachynsky's Psalter is hardly an academic publication.

A Comparison with Three Similar Galician Works of the Period

In the Introduction to the present study I mentioned three other "Psalters" published by Greco-Catholics in Galicia during this period. Bachynsky's work can be brought into relief by comparing his version — if only briefly — with these other editions.

Klymentyi Sarnytsky's *Poiasnennye Psalmiv* of 1888 and 1903

It is probably significant that the *Poiasnennye Psalmiv i yn'shykh bohosluzhebnykh pisnyy, yaki chytayem v Chasoslovi*, by the Rev. Dr. Klymentyi Sarnytsky, a professor of Old Testament at the University of L'viv, first appeared, in 1888, with its particular contents, before Kulish and Puliui began publishing their bible translations; and that a second edition appeared, in 1903, once their work had begun to be issued.[122] I say this because Sarnytsky neither produced a complete Psalter, nor, as noted above, an actual translation thereof. In other words, the work has a limited *liturgical* focus and is a paraphrase. Sarnytsky was not concerned to make available a translation intended to foster scriptural knowledge per se. Thus,

---

[121] For a brief explanation of this approach to interpretation, see Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan, *The Oxford Guide to Ideas and Issues of the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 229.

[122] Климентий Сарницкий, *Пояснене Псалмів і иньших богослужебних пісний, які читаєм в Часослові* [An explanation of the Psalms and other ecclesiastical hymns that we read in the horologion], вид. друге, Побожні книжки Чина Св. Василія Великого, 12 (Жовква: Печатня ОО. Василиян, 1903). The first edition, published in 1888 is not significantly different. The orthography, however, is etymological, and we find an evolution of a handful of lexemes in the direction of more modern Ukrainian — as opposed to Slavonic/Russian.

the bible — more specifically, this part of it — is very much the *Church's* book, with less interest in presenting an "autonomous text."[123] By the same token, the publication of the Kulish-Puliui translations would have stimulated Sarnytsky to re-issue "helpful material" in the campaign to provide *Catholic* scriptural materials.

In any case, once Kulish and Puliui began issuing their translations, one can imagine the growing concern of Bachynsky and Bartoshevsky, for example, to go beyond the kind of "skewed" edition provided by Sarnytsky (first in 1888) and produce versions of the actual scriptural books.

As hinted above, Sarnytsky — in keeping with his Ukrainophile orientation — avoids etymological orthography in the 1903 edition of his work. Another distinguishing aspect, as compared with Bachynsky's Psalter, is his greater appreciation for scholarly discourse. Sarnytsky cites various opinions concerning Davidic composition,[124] the authenticity of the superscriptions,[125] the dating of the Psalter's collation into a single volume,[126] and the Psalter's diverse genres.[127] In fact, he consistently refers to specific authors on these topics, Thalhofer[128] and Champon,[129] as well as various patristic writers (though without citing the actual works.)[130]

Also as hinted above, Sarnytsky was far more inclined to include anti-Jewish commentary. I have counted at least eleven such negative references to Jews.[131] These go beyond commonplaces, inherited from Patristic sources, about Jews being punished for their rejection of Christ; they include several references to their being "enemies of Christ and His Church." Considering that Bachynsky not only does not insert such remarks into his

---

[123] Of course, the bible *is* the *Church's* book, but skewing it in this way does not enhance its status. The word of God also creates the Church.

[124] Ibid., 8.

[125] Ibid., 9.

[126] Ibid., 9-12.

[127] Ibid., 12-13.

[128] Valentin Thalhofer (1825-1891), professor at Eichstaett University in Bavaria. His commentary on the Pslams, first published in 1857, was very popular. By 1904 it had reached its seventh edition. Charles Herbermann, ed. *Catholic Encyclopedia*, vol. 13 (New York: Robert Appleton Company, 1913), s.v.

[129] Régis Champon, SJ (1822-1883), author of *Exégése isagogique des Psaumes, ou, Études préparatoires à l'intelligence de ce Livre Sacré* (Paris: J. Albanel, 1876). My thanks to Philippe Luisier, SJ for providing me with information on Champon, as well as Knabenhauer and von Brentano (below).

[130] Сарницкий, *Пояснене Псалмів*, 10-13.

[131] Ibid., 13, 27 ("enemies of Christ and His Church"), 109-11, 136, 221 (though here the Jews are listed together with "Turks, pagans and heretics"), 260, 265 ("vehement enemies of Christ and His flock"), 266.

commentary, but actually refers to the Jews as "the chosen people" upon whom "God bestowed divine benefactions,"[132] the contrast is striking.

We noted above that Bachynsky uses the Peremyshl, that is, Petersburg Elizabethan, Slavonic text in his Psalter. Sarnytsky, on the other hand, provides the (faintly) variant text found in Galician liturgical books.[133] One could legitimately read into this a desire on the part of the Ukrainophile Basilian to avoid "Muscovite" usages, but the reason is more likely grounded in function: Sarnytsky was transcribing and commenting on texts regularly heard in church. Several of these would have been known by heart by the average churchgoer and many of them memorized in full by cantors. Thus, employing the texts found in Galician service books was eminently reasonable.

Incidentally, it seems rather odd that Bachynsky nowhere cites Sarnytsky's book, even though by 1903 the first edition of the latter would have been in circulation for fifteen years. It would have provided very helpful information, supplementing Bachynsky's more modest Introduction and footnotes. It may not be unreasonable to presume that the ideological divide between Bachynsky and Sarnytsky played a role.

Ioann Bartoshevsky's *Sviate Pys'mo Staroho i Novoho Zavita*, vol. 4 of 1904

As suggested earlier, there was hardly an ideological divide between Bachynsky and Ioann Bartoshevsky. The latter was also no Ukrainophile. In any case, Bartoshevsky, who like Sarnytsky was a professor *ordinarius* at the L'viv University, actually recommends Bachynsky's Psalter in the Introduction to his own version of the latter, published only one year after Bachynsky's edition.[134] Also, Bachynsky is identified as the editor of Bartoshevsky's Psalter, which became volume 4 in Bachynsky's *Byblioteka Bohoslovska*.

Bartoshevsky's book is an impressive exercise in compilation — even if occasionally what he compiles is less than edifying. (More on that below). The 730-page volume contains approximately 3,000 lengthy footnotes, with an average of twenty-five lines of explanation for every seven or eight lines of biblical text.

Unlike Bachynsky, Bartoshevsky sometimes provides up to three or four different opinions about the interpretation of a word or phrase. The Sla-

[132] Бачиньскій, trans., *Ψалтирь*, 3.

[133] The most significant of these differences is the use of пwльнаѧ in Psalm 103:18 in Galician liturgical books (cf. Сарницкии, *Пояснене Псалмів*, 23) instead of пwлскаѧ (cf. Бачиньскіи, trans., *Ψалтирь*, 202 — following the Peremyshl, that is, Elizabethan, bible).

[134] Іоанн Бартошевскій, *Святе Письмо Старого и Нового Завѣта* – томъ IV – *Псалтирь*, ed. Александеръ Бачиньскій, Библіотека Богословска 4 (Львôвъ: Библіотека Богословска, 1904).

vonic text itself (which, like Bachynsky's, follows the Elizabethan editions) is cross referenced to other parts of the bible, with an average of two or three cross references for every page of scriptural text. We also find copious cross references within the footnotes. There, too, we find the occasional Hebrew word,[135] though in Latin transliteration, with equally frequent references to Vulgate renderings[136] — but far fewer Septuagintal forms.[137] As mentioned above, this betrays a reliance on Roman Catholic sources, working along the Hebrew-Vulgate axis. Among the authors cited most often are Allioli[138] and Thalhofer.[139] Nonetheless, the book is bereft of a bibliography or references to actual works by these authors.

Like most Roman Catholic commentators of this period, Bartoshevsky usually begins with an explanation of the more literal sense of the scriptural text, and thus elucidates its historical — as opposed to typological or allegorical — meaning.[140] Nonetheless, after doing so, he frequently moves to these latter modes of interpretation, known as the "higher meaning" (высше значенє).[141] In fact, in keeping with convention, any explanation, whether moral or spiritual, going beyond the literal, is the "higher meaning." Ironically, this means that interpretations referring to God's punishment of the Jews for their rejection of Christ belong to the "higher meaning."

Because of the tendency to start with the historical meaning, Bartoshevsky is able to discuss Israel's struggles as described in the Psalms without immediately turning them into figures for the Christian Church's struggle against her "enemies."[142] Nonetheless, at least eighteen footnotes betray

---

[135] See, for example, ibid., 27, 71, 239.

[136] See ibid., 12, 31, 43 *et passim.*

[137] See ibid., 521, 653.

[138] Ibid., 65, 86 *et passim.* Joseph Franz von Allioli (1793-1873) taught at the University of Munich. Though Bartoshevsky doesn't refer to specific works, one can presume that Allioli's following work would have been consulted most often, especially as it received papal approbation in 1830. *Übersetzung der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, aus der Vulgata, mit Bezug auf den Grundtext, neu übersetzt und mit kurzen Anmerkungen erläutert, dritte Auflage von Allioli umgearbeitet,* 6 volumes (Nürnberg: 1830-35). On von Allioli see Charles Herbermann, ed. *Catholic Encyclopedia*, vol. 13 (New York: Robert Appleton Company, 1913), s.v.

[139] Бартошевскій, *Святе Письмо Старого и Нового Завѣта* – томъ IV – *Псалтирь*, 60, 75 *et passim.*

[140] Among the examples of this are his reflections on the помазанник ("the anointed one") where he does not immediately interpret the word as a reference to Christ. Ibid., 82 *et passim.*

[141] Ibid., 33, 35, 47, 97 *et passim.* This is not to be confused with "higher criticism," which until the 1940s was rejected by Roman authorities.

[142] See, for example, ibid., 32, 47. Bartoshevsky also reflects on God's faithfulness to His promises to the Israelites. See ibid., 139.

anti-Jewish sentiment.[143] This may seem consoling, considering that the book, as mentioned, contains approximately 3,000 such notes. But some of the anti-Jewish commentary is particularly harsh — which again, by contrast, provides a sense of how distinctive Bachynsky was.[144]

Commenting on Psalm 68:23, "Let their table before them be a snare, and a recompense and a stumbling block," Bartoshevsky writes:

> In the mouth of Jesus Christ, these words have a prophetic meaning. They foretell to the Jews their punishment for the murder of their Messiah — and this in the following sense: "The Jews, not acknowledging me, their Savior, and even killing me, will be so punished for their lawlessness that the truths found in the Holy Scripture, which should be strengthening them towards salvation, will become for them — according to their false understanding — snares in which they will trap themselves, and will become stones against which they shall crash and be broken. Their punishment for their opposition shall be that they will become subject to their sensual passions." In fact, in that sad state the Jews live, unconverted, to the present day.[145]

Elsewhere, commenting on Psalm 20:13 ("For You shall make them turn their back; among Your remnants, You shall make ready their countenance"), Bartoshevsky provides an historical interpretation, and then refers to Allioli, who had suggested (according to Bartoshevsky) that the phrase can mean "You [O God], will maintain them [the Jews] among the living, in order to punish them incessantly for the deicide which they allowed themselves to commit against their Messiah."[146] In fact, most of Bartoshevsky's anti-Jewish commentary derives from either patristic or nineteenth-century works.[147]

Finally, while it is extremely rare, Bartoshevsky does provide the following example of the kind of contrived allegorizing that Bachynsky avoided. In Psalm 66:7, the threefold use of the word "God" in the phrase "Bless

[143] Ibid., 9, 86-87, 90-91, 266-69, 325, 327, 427, 557, 565, 566, 678, 697. Some pages contain more than one such comment.

[144] But as noted, Bartoshevsky does provide contrasting, positive references to the Israelites. See ibid., 139, 210 *et passim*. A relatively easy way to track positive vs. negative references in Bartoshevsky's book is to look for the word Израильтяни as opposed to жиди. Note, however, that under Polish linguistic influence, in Galicia during this period, the word жид simply means "Jew" rather than "yid" or "kike." A great number of fine Ukrainians have been labeled anti-Semites only because their accusers were ignorant of the difference between Galician-Ukrainian and Russian, or Galician-Ukrainian and Central-Ukrainian. Nonetheless, here it is obvious that in general "Jews are bad" and "Israelites are good."

[145] Ibid., 324.

[146] Ibid., 86-87.

[147] See, for example, ibid. 266, 566, 697.

them, O God, our God. Bless them, O God," is interpreted as a reference to the Trinity.[148]

Before concluding, it would be interesting to speculate on the discussions between Bachynsky the editor and Bartoshevsky the author, regarding the latter's commentary on the Jews. This would require far more analysis, but considering the nature of Bachynsky's commentary, which he controlled alone, one should recall that editors are not always able to sway authors, especially when, as in this case, the (ecclesiastical) author can invoke "tradition."

Aleksii Sliusarchuk's *Psaltyria Rozshyrena* of 1904

The last publication presented for comparison will be the "amplified psalter" by a Galician village priest, Aleksii Sliusarchuk.[149] The fact that village clergy could undertake such an exercise is testimony to the kind of education received in Habsburg institutions. And Sliusarchuk was not a rare exception.

Sliusarchuk includes an official endorsement, dated 1889, from the deceased scholar-bishop of Stanyslaviv (present-day Ivano-Frankivsk), Julian Pelesch.[150] The bishop's commendation is enthusiastic, but it is obvious that Sliusarchuk had to await financing to publish his book. In fact, a much smaller version of his commentary, focusing on the psalms sung at vespers, was issued in 1990 — but specifically as a publication of Andrei Sheptytsky — "nakladom kyr Andreia Sheptyts'koho," [151] in other words, financed by him. The full version (analyzed here) includes a dedication to Sheptytsky, whom Sliusarchuk calls his "first and only benefactor."[152] Sheptytsky also penned an effusive preface in the 1904 book.[153]

Of the "Psalters" considered thus far, Sliusarchuk's introduction is the most ambitious. He even includes illustrations of musical instruments mentioned in the Old Testament. He also explicitly cites — with full bibliographical details — the three main "sources" for his own work — Robert

---

[148] Ibid., 299. Incidentally, the point is not to reject either typological or allegorical interpretations, but only the notion that either of them should be accepted exclusively or univocally.

[149] Алексій Слюсарчукъ, ed., *Псалтиря розширена въ дусѣ христіяньскои молитвы и церковного богослуженя на основѣ выкладôвъ Дра М. Вольтера, Р. Белярмина и Дра В. Райшля* (Жовква: Печатня ОО. Василіянъ, 1904).

[150] Ibid., 4.

[151] I have not been able to consult the actual publication, but this information is provided in Андрій Кравчук, *Індекс Української Католицької Періодики Галичини 1871-1942* (Львів: Львівська Богословська Академія і «Свічадо», 2000), 48.

[152] Слюсарчукъ, ed., *Псалтиря розширена*, 9.

[153] Ibid.. 5-7.

Bellarmin,[154] W. K. Reischl[155] and Maurus Walter.[156] Sliusarchuk notes that these three are "permitted (*dozvoleni*) by the holy Church."

Sliusarchuk introduces each psalm with at least several paragraphs of text, and then, after providing the Slavonic in the left-hand column, includes an extensively amplified translation into the Galician-Ukrainian vernacular. His publication is thus a combination of Sarnytsky's and Bachynsky's approach: the actual translation is embedded — in bold typeface — within a much fuller paraphrase and, at times very subjective, amplification. Thus, the right-hand column of Psalm 1:1, reads: "**Happy** that **man, who** has never **walked according to the counsel of the ungodly;** happy is he who did not enter **upon the way** of lawless life of impenitent **sinners**, and **who did not sit on the** same **bench with those who are destructive**, who with their lives spread their devastating infection."[157] Below, we shall see some of the bizarre results of this approach.

Incidentally, Sarnytsky's rendering, which, one will recall, was explicitly intended as a paraphrase, reads: "Happy the man, who does not listen to the counsel and advice of godless and perverse people, and does not follow their example; who does not walk on the wayward path of the evil man, and who has nothing in common with him. For he does not listen to their evil teachings which they proclaim, thus destroying so many souls."[158]

Returning to Sliusarchuk, of all the "Psalters" analyzed thus far, his makes the most pronounced reference to the Septuagint — though, again, without noting that the Slavonic found in the left-hand column of his book is a literal translation thereof. Commenting on variant translations of one of the superscriptions, he writes: "But for us, the Greek translation [of the superscription] carries the most weight to the extent that those seventy-two translators of the holy scripture were men of great scholarship, and not only had a solid knowledge of the Hebrew language, but also probably had at their disposal the best originals of the holy scriptures."[159] But Sliusarchuk leaves it at that.

Turning to the question of anti-Jewish commentary, Sliusarchuk includes at least eleven such remarks.[160] This is proportionally high, considering that the entire work does not contain more than 500 notes. But in at

---

[154] *Explanatio in psalmos* (Paris: 1866).

[155] *Das Buch der Psalmen — ubersetzt und nach Wort und Geist erklärt von Dr. Wilhelm Karl Reischl* (Regensburg: 1773).

[156] *Psallite sapienter: Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie* (Freiburg: 1878).

[157] Слюсарчукъ, ed., *Псалтиря розширена*, 34.

[158] Сарницкий, *Пояснене Псалмів*, 26.

[159] Слюсарчукъ, ed., *Псалтиря розширена*, 22.

[160] Ibid., 35, 36, 62, 70, 216, 217, 248, 350, 351, 373,

least one instance, the anti-Judaism is not confined to his commentary. I hinted above at the bizarre nature of some of these "amplifications." One of these reveals an unusual expression of anti-Judaism. Sliusarchuk's amplified rendering of Psalm 2:1 reads: "**Why** to such an extant have **the pagans and the people** of the Jewish nation [*sic*] **begun to reflect on vain** resistance?"[161] Thus, a text specifically intended to highlight God's protection of Zion over against the gentiles is altered in order to transfer the Jews into the latter camp! Nonetheless, Sliusarchuk does not follow the pattern: "bad Jews (жиди)" and "good Israelites." We sometimes find the word жид employed neutrally or even positively when referring to God's people in the Old Testament.[162]

Conclusion

Before concluding with proposals for several trajectories for future research, I should note that even though Sarnytsky's "Psalter" was reviewed in the Galician press, apparently Bachynsky's never was. (For that matter neither was Sliusarchuk's). My own *de visu* perusal of the journals *Nyva, Katolytslyi Vskhid,* and *Bohoslovskyi Vistnyk*, three journals most likely to contain such reviews, turned up nothing, confirming the absence of reviews in other Greco-Catholic journals — as indicated by Krawchuk's exhaustive bibliography.[163] (But one, of course, can never prove a negative).

As for future research, it would be fascinating to analyze Bachynsky's Psalter — not to mention the other three discussed here — in relation to the two poles "defining" the Ruthenian/Ukrainian Greco-Catholicism of the day: Western Roman Catholicism and Russian Orthodoxy. As regards the former, Bartoshevsky refers to the work of Cornelius Lapide, Augustin (Antoine) Calmet, August Dillman, and Menochius, as well as Knabenhauer and von Brentano. And we have already noted his and/or others' reliance on Allioli, Thalhofer, Bellarmin, Reischl and Walter.

Owing to the derivative nature of their approach, studying Bachynsky's and his co-religionists' use of such writings would not probably yield the most exciting results. However, juxtaposing the Roman Catholic scholarship with the Russian Orthodox could make it worthwhile. This would situate and put into relief Greco-Catholic endeavors more clearly. The work of the nineteenth-century Orthodox biblicist, Kh. Orda,[164] for example, dis-

---

161 Ibid., 36.

162 Ibid., 104, 146, 456 *et passim.*

163 Андрій Кравчук, *Індекс Української Католицької Періодики Галичини 1871-1942* (Львів: Львівська Богословська Академія і «Свічадо», 2000).

164 Х. Орда, *Руководственное пособіе к пониманію Псалтири* [A handbook tool for the un-

plays a far greater appreciation for patristic sources than is evident in the Greco-Catholic commentaries studied here. But one could pose the question: what did Orda lose by not immersing himself also in the works of a Lapide or Walter, for example, and what did the Greco-Catholics gain? Was there a difference in attitudes towards Jews, for example? Considering that Jews were treated far worse in the Russian Empire than in the Habsburg, one can presume that without the moderating influence of Catholic scholarship Galician Greco-Catholic commentary could have ended up being even more negative. But this would need to be proven — not assumed.

Our study has reviewed Alexander Bachynsky's life and revealed his centrism within a Ruthenian and Habsburg environment. Arguably this centrism influenced his desire to produce an actual translation of the Psalter, and swayed him in his choice of methods. Regardless of one's estimation of the results, there can be no doubt that Bachynsky was indeed, in the words of Slipyj, "among the most industrious and indefatigable individuals of the Ukrainian Catholic clergy." As Ukrainian theological scholarship attempts to get on its feet, Bachynsky's example should formally, if not always materially, provide abundant inspiration.

Summary

Alexander Bachynsky (1844-1933) was a prolific author of seminary textbooks for the Greco-Catholic Church of present-day Western Ukraine. He also produced a Ruthenian translation of the Psalter and New Testament. Bachynsky's endeavors typify a "centrist" approach to the religious and ethno-national questions of his day. His avoidance of extremes, along with the fact that he was a compiler, rather than creator, help explain why his work has been neglected, even though Josyf Slipyj, for example, placed him "among the most industrious and indefatigable individuals of the Ukrainian Catholic clergy." Bachynsky's edition of the Psalter is "centrist" in that it provides a thoroughly vernacular Galician Ukrainian translation – but in etymological (archaic) orthography. Also, the commentary avoids extremes typical of the period (e.g. anti-Jewish assertions and patristic citations). These moderating qualities are brought into relief via comparison with the contemporaneous Psalters of K. Sarnytsky, I. Bartoshevsky, and A. Sliusarchuk.

Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies
Saint Paul University, Ottawa
pgaladza@ustpaul.ca

Peter Galadza

derstanding of the psalter] (Киевъ: 1882). Another Orthodox work that could be analyzed for such comparisons would be АрхіепископИриней, *Толкованіе на Псалтирь по тексту Еврейскому и Греческому* [An explanation of the psalter on the basis of the Hebrew and Greek text] (Москва: 1882).

Rafał Zarzeczny, S.J.

Inventario dei manoscritti etiopici conservati presso la biblioteca del Seminario Maggiore ad Adigrat (Etiopia)

I manoscritti della Biblioteca del Seminario Maggiore dell'eparchia cattolica di Adigrat nel Tigrai sono stati esaminati, fotografati e descritti durante il mio viaggio in Etiopia del nord nel dicembre 2013 e gennaio 2014. Si tratta di una collezione composta di libri e rotoli (66 unità) raccolti e offerti alla suddetta biblioteca in diversi tempi da donatori privati, docenti, ecclesiastici e laici. La presente pubblicazione offre una descrizione piuttosto generale e introduttiva, mentre il catalogo più dettagliato della collezione è previsto dal progetto Ethio-SPaRe (Hamburg, *Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies*, dir. D. Nosnitsin) che durante alcuni anni raggiunse un gran numero di chiese e monasteri nella parte orientale del Tigrai allo scopo d'esaminare i manoscritti ivi conservati[1]. L'ordine nel quale i libri sono qui presentati risponde alla numerazione originale della biblioteca di Adigrat; la paginazione invece fu applicata dall'*équipe* di Ethio-SPaRe.

Colgo l'occasione per ringraziare *abuna* Tesfasellasie Medhin, vescovo dell'eparchia d'Adigrat, per avermi invitato a svolgere questo lavoro. Ringrazio pure *abba* Bahlibi Kassa, rettore del seminario, *abba* Thomas Waldeselassie, direttore della biblioteca, e *abba* Hagos Shifare, custode dei manoscritti, per la loro ospitalità, gentilezza e aiuto. Ringrazio anche mons. Osvaldo Raineri per i suoi consigli.

Ms. 1
Vita di Gabra Manfas Qeddus

Sec. XIX/XX; cm 25,5 × 20 × 5; piatti in legno, rivestiti di pelle bulinata, marrone scuro, di qualità e stato di conservazione medio; manoscritto su pergamena, con numerosi segni dell'uso quotidiano; ff. 81; coll. 2; linee 19; caratteri poco regolari, 3-4 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 5ra-73rb) Vita e miracoli di Gabra Manfas Qeddus (*Gadla GMQ*), *inc.* **በስመ፡ አብ፡** ... (^{rb}) ... **ንወጥን ፡ በረድኤተ** [፡] **እግዚአብሔር ፡ ገድሎ ፡** [**ለቅ**]**ዱስ ፡ ወለብፁዕ ፡**

[1] Cf. D. Nosnitsin, *Churches and Monasteries of Təgray. A Survey of Manuscript Collections* (Supplement of Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies, 1), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.

ወለከቡር ፡ ወጽሙድ ፡ መስተጋድል ፡ ኮከበ ፡ ገዳም ፡ ክቡር ፡ ብፁዕ ፡ ወኄር ፡ ወርእሱ ፡ ሥናይ ። አቡነ ፡ ገብረ ፡ መ(5ʳᵃ)ንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ገዳማዊ ፡ ዘሠረቀ ፡ ወሠረፀ ፡ እምሀገረ ፡ ንሂሳ ፡ መትሕተ ፡ ምድር ፡ እምደበብ ፡ ዘግብጽ ። *etc.*;

2. (ff. 76ʳᵃ-78ʳᵃ) *Salām* a GMQ, *inc.* ሰላም ፡ ለጽንሰትከ ፡ መሠረተ ፡ ነገር ፡ ወውጣኔ ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 196;
3. (ff. 78ᵛᵃ-80ᵛᵃ) *Salām* all'apostolo Filippo, *inc.* ሰላም ፡ ለዝከረ ፡ ስምከ ፡ ወለስእርትከ ፡ ሠርጐ ፡ ርእስ ፡ ለገጽከኒ ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 137;

Osservazioni

— ed. Marrassini, *GMQ*; cf. Marrassini, in: *EAeth* 2, 619-22;
— libro composto di 11 quaderni, il più delle volte di 8 fogli, numerati con le lettere etiopiche decorate e collocate al centro del margine superiore;
— ff. 1-4; 59ᵛ; 73ᵛ-75ᵛ; 81 in bianco;
— *probationes calami*, ghirigori e scarabocchi in diverse pagine del libro;
— nome del santo prevalentemente scritto in rosso;
— i seguenti frammenti della vita del santo portano l'indicazione dei mesi in cui vanno letti, nel margine superiore: f. 5ʳ መርኆ ፡ መጋቢት ; f. 11ʳ መርኆ ፡ ሚያዝያ ; f. 14ᵛ መርኆ ፡ ግንቦት ; f. 21ʳ መርኆ ፡ ሰኔ ; f. 30ʳ መርኆ ፡ ሐምሌ ; f. 35ʳ መርኆ ፡ ነሐሴ ; f. 41ʳ መርኆ ፡ መስከረም ; f. 42ʳ መርኆ ፡ ጥቅምት ; f. 47ʳ መርኆ ፡ ኅደር ; f. 49ᵛ መርኆ ፡ ታኅሣሥ ; f. 52ʳ መርኆ ፡ ጥር ; f. 55ᵛ መርኆ ፡ የካቲት ;
— nome del possessore, aggiunto più tardi e *alia manu*: Gabra Heywat;
— f. 73ʳᵇ: alla fine della colonna l'indicazione dell'appartenenza a una chiesa (formula incompiuta e *alia manu*): "ዝመጽሐፍ ፡ ዘቤተ ፡" ;
— testo n. 3 aggiunto *alia manu*, irregolare, scritto soltanto con inchiostro nero, lasciando gli spazi liberi per la parola ሰላም ; il nome del santo non è più menzionato;
— segnatura applicata sulle norme del progetto Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-1.

Ms. 2
Omelie e miracoli della Trinità

Sec. XIX/XX; cm 29,5 × 21 × 7,5; piatti in legno semplice, l'inferiore rotto verticalmente e riunito con spago, inizialmente rivestiti di cuoio, di cui rimangono i resti soltanto sul contrapiatto; manoscritto su pergamena; ff. 92; coll. 2; linee 25-29; scrittura non tanto raffinata; caratteri irregolari, 4-5 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 1ʳᵃ-3ʳᵇ) Doppione dei miracoli della Trinità n. 39-43 (*fragm.*), *inc. ex abrupto* ...] አታፈቅሮ ፡ ለሕግከሙ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡ ከመዝ ፡ ቦአት ፡ ውስተ ፡ ቤታ ። ... ተአምሪሆሙ ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ... ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ፡ በሀገረ ፡ ፋርስ ፡ ወስሙ ፡ ሄልጣነት ፡ *etc.* (cf. f. 76ᵛᵇ); *expl. ex abrupto* ... ከመ ፡ ይቤ ፡ መጽሐፈ ፡ ሞቱ ፡ [ለብእሲ ፡ ዕረፍቱ ፡ ወዘፈጸመ ፡ ሓሤቶ ፡ በዓለም ፡ ... (cf. f. 79ʳᵇ);
2. (ff. 4ʳᵃ-45ʳᵇ) Omelie della Trinità (*Zēnā Śellāsē*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ስቡሕ ፡ ወእኩት ፡ ንጽሕፍ ፡ ዜና ፡ ነገሮሙ ፡ ጽሒፎቶሙ ፡ እንከል ፡ ፈጽሞ ፡ አላ ፡ በከመ ፡ አከሀለነ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነጊረ ፡ ውዳሴሆሙ ፡ ኢይከሉ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ *etc.*, cf. ed. AA, 7-148;

3. (ff. 45rb-91vb) Miracoli della Trinità (*Te'amra Śellāsē*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ንዌጥን ፡ ዝከረ ፡ ሰምሙ ፡ ወንጽሕፍ ፡ ተአምራቲሆሙ ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወአልቦ ፡ ጉልቍ ፡ ለመንግሥቶሙ ፡ ለዓ[ለ]መ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ፡ መፍቀሬ ፡ ዝሙት ፡ ወመሐሊ ፡ ብሐሰት ፡ *etc.*, cf. ed. AA, 154 (miracolo n. 3) – 316;
4. (f. 91vb) Effigie della Trinità (*Malke'a Śellāsē*) (*fragm.*), *inc.* ሰላም ፡ ለህላዌክሙ ፡ ዘመውዕ ፡ ህላዊያተ ። *etc.*; *expl. ex abrupto* … ሰላም ፡ ለዝከረ ፡ ስምክሙ ፡ ዘይትጋባዕ ፡ በ[…; ed. AA, 317; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 20;

Osservazioni

— ed. ዜና ሥላሴ, AA 1996 *AM* [= 2003/4 *AD*]; cf. G. Lusini, in: *EAeth* 2, 143;
— singoli quaderni numerati con le lettere etiopiche, nel margine superiore;
— la divisione del testo reca solo l'indicazione di alcuni mesi: f. 9v ሚያዝያ ; f. 10v ዘግንቦት ; f. 12v ሃምሌ ; f. 26r መርኃ ፡ ኅደር ; f. 27r ታሕሣሥ ; f. 27v ጠጥር ; f. 29r የከቲት ;
— tre fogli iniziali del primo quaderno, originariamente composto di sei, sono stati recisi, perciò il testo incomincia *ex abrupto*;
— ff. 3v; 31v; 92 in bianco;
— f. 20r: un *ḥarag* in nero e rosso;
— f. 70 tagliato per 2/3; la pagina sul *verso* è in bianco;
— f. 92: diverse *probationes calami* e scarabocchi;
— f. 91v: colofone con la menzione dei nomi dei possessori: *abuna* Takla Giwargis (*sic*!), il suo padre Gabra Masqal, la sua madre Ṣadāla Māryām, la sua moglie Walatta Hāymānot, e i suoi figli Gabra Egzi'abḥēr, Walatta Māryām, Walatta Madḫen; il nome dello scrivano è abuna Walda Garimā, per la memoria di abuna Sabalayāt;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-2.

Ms. 3

Lettera caduta dal cielo – Fede dei Padri

Sec. XVIII/XIX; cm 36 × 33 × 5; manoscritto su pergamena, senza copertina; ff. 88; coll. 3; linee 35; caratteri molto regolari, 3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (f. 1ra-vc) Lettera caduta dal cielo sull'osservanza della domenica (*Maṣḥafa ṭomār*), *inc.* [በስመ ፡ አብ ፡ … መጽሐፈ ፡ ጦማር ፡] ዘ[ወረ]ደት ፡ እምሰማይ ፡ ለዕለ ፡ አትና[ቴዎስ ፡] በእለተ ፡ እኁድ […] መጽሐፈ ፡ ጦማ[ር ፡ …] ዓመት ፡ […] እስክንድሮስ ። እምድኅረ ፡ ኃ[ለፈ ፡] ፳ወ፩ [፡] እምካኑን ፡ ቀዳማይ ። ወ[ረደ]ት ፡ ዛቲ ፡ ጦማር ፡ ውስተ ፡ ቤ[ተ] ፡ ክ[ርስቲያን ፡ ቅዱ]ሳን ፡ ጴጥሮስ ፡ ወጳውሎስ ፡ ሊቃውንት ፡ ኅሩያን ። ወሰብእ ፡ ብዙ[ኅ ፡ ጉቡአን ፡ ው]ስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ። *etc.*; *expl. ex abrubto* … ወዘአስተዋደየ ፡ እኁሁ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ውጉዝ ፡ ወርጉም ፡ ወኢይደሉ ፡ ይትወከፍ ፡ ምግባሮ ፡ ወይ[… (= ed. Bittner, *Brief*, 222-7 [cap. II[18]]); cf. W. Witakowski, *EAeth* 4, 970-1; bibl. Grébaut, *Catalogue Griaule I*, 254s;
2. (f. 2ra-vc) Frammento di un altro discorso, *inc. ex abrupto* … በከ ፡ ምክንተ ፡ ለአርሕቆ ። ወኢትበሉ ፡ ለእኁከ ፡ ዘጸርቅ ፡ ወኢአብድ ። ኢትደመር ፡ ምስለ ፡ አሕዛብ ፡ በበአላቲሆሙ ፡ ወኢትኩን ፡ መሰግለ ፡ ወኢመሠርየ ። ወኢትኅድግ ፡ መኑሂ ፡ ይግበር ፡

ለከ ፡ ዘንተ ፡ በደዌከ ፡ አመ ፡ ይረከበከ ፡ ሕማም ፡ አው ፡ ንስከተ ፡ አው ፡ ዝብጠተ ። *etc.*; *expl. ex abrupto* ... ወኢትትመየጥ ፡ ኀበ ፡ ካልእ ፡ አርአያ ፡ እስመ ፡ ዘዚአከ ፡[...;

3. (ff. 3ra-88^{vc}) La fede dei Padri (*Hāymānota abaw*), *inc. ex abrupto* (= ዘኤጲፋንዮስ ፡ ም ፡ ፶፱ ። ፵፮ ፤) ... መ]ቃብሪክሙ ፡ ለኵልክሙ ፡ አሕዛብ ፡ ወአውፅአክሙ ፡ ሀገረ ፡ እስራኤል ። ወተአምሩ ፡ ከመ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አመ ፡ ከሠትኩ ፡ መቃብሪክሙ ፡ ኦሕዝብየ ፡ *etc.*;

Osservazioni

— ed. di *HA*: ሃይማኖተ ፡ አበው, AA 1986 *AM* [= 1993/4 *AD*] (il testo presente corrisponde alle pagine d'edizione da 208 in poi); cf. A. Wion – E. Fritsch, in: *EAeth* 2, 1073-5;
— libro composto di 11 quaderni di 8 o 10 fogli; il primo quaderno incompleto;
— f. 1 è parzialmente distrutto da fuoco ed acqua, così che il testo al suo inizio, anche se completo, resta quasi illeggibile;
— f. 88, particolarmente pagina verso, è malridotto e difficilmente leggibile;
— f. 88^{v}: alla fine del testo di *HA* aggiunto un elenco dei Padri citati nell'opera;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-3.

Ms. 4
Libro funebre (incompleto)

Fine del sec. XVIII; cm 27,5 × 22 × 6; manoscritto su pergamena, senza copertina; ff. 119; testo in 2 coll.; linee 22; scrittura media, caratteri 4 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 1ra-119rb) Libro funebre (*Maṣḥafa genzat*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ነገር ፡ ዘበእንተ ፡ ቃለ ፡ አትናትዮስ ። ወጸሎት ፡ ዘበእንተ ፡ ማኅለፍተ ፡ ነፍስ ፡ ቃለ ፡ አትናትዮስ ፡ አንተ ፡ ባሕቲትከ ፡ ዘኢመውት ፡ ፈጠርኮ ፡ ወገበርኮ ፡ ለእጓለ [፡] እመሕው ፡ ንሕነሰ [፡] ተ[ፈ]ጠርነ ፡ እመሬተ ፡ ምድር [፡] በከመ ፡ ፈጠርከ ፡ ወአዘዝከ ። *etc.* (= Omelia di sant'Atanasio) ; *expl. ex abrupto* ... ይቤ ፡ ወንጌላዊ ፡ ቀዳሚሁ ፡ ለትስብዕተ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወርእሰ ፡ መጽሐፍ ፡ ለማ(119va)[... (= Preghiera dell'ora terza della notte);

Osservazioni

— ed. መጽሐፈ ፡ ግንዘት, AA 1979 *AM* (= 1986/7 *AD*); cf. Tedros Abraha, in: *EAeth* 2, 748-9;
— f. 1^{r}: un *ḥarag* in rosso e nero;
— f. 79va; 86vb: menzione del re "neguśna Takla Giyorgis" (prob. Takla Giyorgis I, 1779-1800);
— f. 79vb; 86vb: menzione del patriarca d'Alessandria "liqane pāpāsāt abbā Yosēf" (prob. patriarca alessandrino Giovanni XVIII, 1769-96, il cui nome del battesimo era Giuseppe), e del vescovo "pāpāsena abbā Yosāb" (prob. *abuna* Yosāb III, metropolita d'Etiopia dal 1770 fino all'inizio del secolo seguente, cf. Guidi, *Liste*, 13;
— f. 82^{v}: altri nomi aggiunti dei possessori (?) Tasfā Mikā'ēl, Walda Samu'ēl;
— f. 119^{v} quasi illeggibile;

— numerose *probationes calami* e diverse aggiunte marginali, anche con penna;
— stato di conservazione del libro pessimo, numerose pagine sono intrise, oltre i segni dell' uso quotidiano;
— inchiostro rosso sbiadito;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-4.

Ms. 5
Salterio (*Dāwit*)

Sec. XVII/XVIII; custodia di cuoio, in due segmenti; cm 21,5 × 17 × 6,5; piatti in legno, rivestiti di pelle marrone, malridotta; manoscritto su pergamena; ff. 148; coll. 1-2; linee 23; scrittura bella, tipo *raqiq*; caratteri regolari, 3-4 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 5r-111r) Salmi 1-151; ed. AA, 1-381; cf. Strelcyn, *Psaume*, 316-29;
2. (ff. 111r-122v) Quindici cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento; cf. ed. AA, 382-427;
3. (ff. 123r-129v) Cantico dei cantici di Salomone (*Mahāleya mahāley ze-we'etu za-Salomon*), *inc.* መኃልየ ፡ መኃልይ ፡ ዝውእቱ ፡ ዘሰሎሞን ። ፩ ይሰእመኒ ፡ በሰዕመተ ፡ አፉሁ ። *etc.*; cf. ed. AA, 428-64;
4. (ff. 130ra-145rb) Lodi di Maria (*Weddāsē Māryām*), *inc.* ባርክኒ ፡ ወቀድስኒ ፡ ወአንጽሕኒ ፡ እግዝእትየ ፡ በከመ ፡ ባረኪዮ ፡ ለቅዱስ ፡ ኤፍሬም ፡ ውዳሴሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ድንግል ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ። *etc.*; cf. ed. AA, 465-512;
5. (ff. 145va-147ra) L'inno sulla annunciazione a Maria, con il frammento di Lc 1, 26-38 e un *salām* breve (parte di *Weddāsē wa-Genāy*) (*alia manu*), *inc.* ይዌዳስዋ ፡ መላእክት ፡ ለማርያም ፡ በውስተ ፡ ውሣጤ ፡ መንጦላዕት ፡ ወይብልዋ ። *etc.*; ed. AA, 519-23; cf. Conti Rossini, *Manoscritti*, 634; ms. London, BL *Or.* 4930, f. 162va, cf. Strelcyn, *Catalogue BL*, 40, n. 28.9; Chaîne, *Répertoire*, n. 388;
6. (ff. 147ra-148ra) Inno a Maria (*Esēbbeḥ ṣagāki 'omel'eta ṣegā*; *alia manu*), *inc.* እሴብኅ ፡ ጸጋኪ ፡ የምልዕተ ፡ ውዳሴ ። እሴብሕ ፡ ጸጋኪ ፡ የምልዕተ ፡ ጸጋ ፡ ወእትጋነይ ፡ ለኪ ፡ የምልተ ፡ ውዳሴ ፡ ተዘከርኩ ፡ በሌሊት ፡ ንጽሃ ፡ ድንግልናኪ ፡ *etc.*; ed. *Maṣḥafa sa'ātāt*, Asmara 1959 *AM* [= 1966/7 *AD*], pp. 218-20 (*za-zawater*); cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 344; Grohmann, *Marienhymnen*, 31;

Osservazioni

— ed. del Salterio: መዝሙረ ፡ ዳዊት ። , AA 1959 *AM* (= 1966/7 *AD*); cf. M.H. Heldman, in: *EAeth* 4, 231-3;
— ff. 1-4 in bianco;
— f. 4r: un testo breve scritto in lingua amarica (posteriore e *alia manu*), datato al anno 1943 *AM* [= 1950/51 *AD*]: il contratto di vendita del libro per i 10 *berr*, tra Gabra Maryam Habta Garimā e *qēs* Gabra Yoḥannes, "firmato" da Gabra Maryam con l'impronta digitale;
— ff. 5r; 10v; 16v; 23v; 39v; 44v; 52r; 61v; 68v; 74r; 86r; 96v; 99v; 105v; 111r; 123r; 130r: *ḥarag* policromatici e diversi tra di loro;
— dal f. 130 in poi in due colonne;

— ff. 145^{v}-148^{r}: testo scritto *alia manu*;
— titoli dei salmi scritti in rosso;
— tutti i salmi e cantici sono numerati (in rosso);
— stato di conservazione del manoscritto buono nonostante i segni dell'uso quotidiano;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-5.

Ms. 6
Omelie e miracoli del Salvatore del mondo

Sec. XIX/XX; cm 21 × 15 × 5; piatti in legno, rivestiti di pelle marrone; manoscritto su pergamena dura; ff. 68; coll. 2; linee 19-21; scrittura media; caratteri 4-5 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 3ra-46vb) Dieci omelie del Salvatore del mondo (*Dersāna Madḫānē 'ālam*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ንቀድም ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጽሒፈ ፡ መቅድመ ፡ ድርሳን ፡ ዘእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ መድኃኔ ፡ ዓለም ፡ ፈጣሬ ፡ ኵሉ ፡ ፍጥረታት ። *etc.*; cf. *EMML* 519 (2.1), Macomber, *Catalogue II*, 252;
2. (ff. 46vb-53ra) Sette miracoli del Salvatore del mondo (*Ta'amra Madḫānē 'ālam*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... በስመ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ዋህድ ፡ በመለኮት ፡ ወሥሉስ ፡ ስምሁ ፡ ንነግርክሙ ፡ ተአምረ ፡ ዘተገብረ ፡ በኀብስተ ፡ ተዝካሩ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ መድኃኔ ፡ ዓለም ፡ በእደ ፡ ገብሩ ፡ መባዓ ፡ ጽዮን ፡ ምሉዓ ፡ መንፈስ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሃሉ ፡ አመቱ ፡ ወለተ ፡ ማርያም ፡ ወመጽአት ፡ አሐቲ ፡ ብእሲት ፡ ጸዊራ ፡ ሕፃነ ፡ ሕሙመ ፡ ዘሐብወ ፡ ጕርዔሁ ። *etc.*; cf. *EMML* 519 (2.2);
3. (ff. 53ra-54vb) Omelia sulla passione di Cristo, attribuita a Dionisio Areopagita (*Diyonāsyos*), *inc.* ተፈጸመ ፡ ድርሳን ፡ ዘመድኃኔ ፡ ዓለም ፡ ዘተናገሮ ፡ አፈ ፡ በአፍ ፡ ውእቱኒ ፡ ነገረ ፡ ለኵሉ ፡ በረከቱ ፡ የሃሉ ፡ ምስለ ፡ ገብሩ ፡ ተስፋ ፡ ሚካኤል [፡] ለዓ[መ] ፡ ዓለ[ም] ፡ አ[ሜን] ። ... ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘስሙ ፡ ዲዮናስዮስ ፡ ዘኮነ ፡ ሰማዕተ ፡ በሀገፈ ፡ አቴና ። *etc.*; cf. *EMML* 519 (2.3);
4. (ff. 54vb-58ra) Glorie e miracoli del Salvatore del mondo, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ናሁ ፡ ንነግር ፡ ክብራቲሁ ፡ ወተአምራቲሁ ፡ ለክቡር ፡ ወልዑል ፡ እግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ መድኃኔ ፡ ዓለም ፡ ዘተሰብአ ፡ እም(f. 55ra)እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወዘተወልደ ፡ እምኔሃ ፡ መድኃኔ ፡ ዓለም ፡ ውእቱ ፡ ዘጸመ ፡ ሣመዓልተ ፡ ወሌሊተ ፡ ዘዖደ ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ፡ በዕፀ ፡ ዘሣዕና ፡ ወብዕለተ ፡ ረቡዕ ፡ ዘመከሩ ፡ ቦቱ ። *etc.*; cf. *EMML* 519 (2.4);
5. (ff. 58ra-59va) Omelia sull'amore di Zar'a Buruk verso il Salvatore del mondo, *inc.* ናሁ ፡ ንነግርክሙ ፡ ዘከመ ፡ አፍቀሮ ፡ ብዙኃ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ፡ አቡነ ፡ ዘርአ ፡ ብሩክ ፡ ወአክበረ ፡ በዓሎ ፡ ለለመርኆ ፡ አመ፳ወ፯ኪዳነ ፡ *etc.*; cf. *EMML* 519 (2.5);
6. (ff. 59va-61va) Esortazione finale, *inc.* ስምዑ ፡ ዘንተ ፡ ኵልክሙ ፡ አሕዛብ ፡ ወአጽምዑ ፡ እለ ፡ ትነ(vb)ብሩ ፡ ውስተ ፡ ዓለም ፡ በበሐውርቲክሙ ፡ እለ ፡ ታፈቅርዎ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ፡ ወፈጣሬ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ ኢትናፍቁ ፡ በዝንቱ ፡ ድርሳን ። *etc.*; cf. *EMML* 519 (2.6);
7. (ff. 61va-66vb) *Salām* al Salvatore del mondo; *inc.* ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘኢረከቡ ፡ ተፍጻሜተ ፡ መላእክተ ፡ ሰማይ ፡ ወምድር ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 164; *EMML* 519 (3);

Osservazioni

— il testo generalmente risponde alla storia di Takla Māryām detto Mabā'a Ṣeyon (*Gadla Mabā'a Ṣeyon*), pubblicata e tradotta in inglese in: Budge, *Lives*; per dettagli e confronto tra i singoli testi vedi la descrizione del ms. *Comboni* 124, in: Raineri, *Codices*, 124s;

— ff. 1r-2v; 67r-68v in bianco;

— indicazione per lettura nei diversi giorni della settimana sul margine di sopra: f. 10v ዘሰኑይ ; f. 18r ዘሠሉስ ; f. 24r ዘረቡዕ ; f. 28v ዘሐሙስ ; f. 33v ዘዓርብ ; f. 45v ዘእኁድ ; f. 46v ዘሰኑይ ; f. 47r ዘሠሉስ ; f. 48r ዘረቡዕ ፡ ; f. 48v ዘሐሙስ ፡ ; f. 49r ዘዓርብ ; f. 49v ዘቀዳም ; f. 50r ዘእኁድ ; f. 53r ዘዲዮናስዮስ ፡ ;

— menzione dei possessore originale: Takla Māryām (f. 40va), e quelli posteriori: Walda Giyorgis e la sua moglie Walatta Yoḥannes (f. 39ra); Tasfā Mikā'ēl e la sua moglie Amata Māryām (f. 41rb);

— stato di conservazione medio, numerosi segni dell'uso quotidiano; inchiostro rosso sulle diverse pagine del libro molto sbiadito e in parte illeggibile;

— *probationes calami* su diverse pagine;

— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-6.

Ms. 7

Preghiera di Maria sul Golgota – Preghiera di Mosè – Anafora di Maria

Sec. XIX/XX; custodia di cuoio in un solo segmento; cm 14,5 × 11 × 4; piatti in legno, rivestiti di pelle bulinata marrone; manoscritto su pergamena; ff. 53; testo in 1 col.; linee 17-18; scrittura media; caratteri abbastanza regolari, 4 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 3r-18v) Preghiera di Maria sul Golgota (*Sanē Golgota*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ ዘጸለየት ፡ ማርያም ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ እሙ ፡ ለብርሃን ፡ ጸሎታ ፡ ይብጽሐነ ፡ ወበረከታ ፡ የሃሉ ፡ ምስሌነ ፡ አሜን ። ዘጸለየት ፡ አ፳ወ፩ለወርኃ ፡ ሰኔ ፡ በደብረ ፡ ጎልጎታ ፡ ዘውእቱ ፡ መቃብረ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። እንዘ ፡ ትብል ፡ እግዚእየ ፡ ወአምላኪየ ፡ ወወልድየ ፡ ወንጉሥየ ፡ *etc.*;
2. (ff. 19r-33v) Preghiera di Mosè davanti al faraone, contro l'attacco dell'avversario e dei demoni, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ። በእንተ ፡ መግረሬ ፡ ፀር ። ወመግረሬ ፡ አጋንንት ፡ ንነግረክሙ ፡ በዘድኅነ ፡ ሙሴ ፡ እምእዴሁ ፡ ለፈርዖን ። ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ ለሙሴ ። *etc.*; ed. Nollet, *Prière*, 7-12;
3. (ff. 33v-51r) Anafora di Maria di Heryāqos di Behnese, *inc.* አኰቴተ ፡ ቍርባን ፡ ዘእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ ዘደረሰ ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አባ ፡ ሕርያቆስ ፡ ዘሀገረ ፡ ብህንሰ ፡ *etc.*;

Osservazioni:

— per la "Preghiera di Maria sul Golgota" del 21 *sanē* cf. la descrizione di ms. Roma, ANL, *CR* 47.15, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 142; ms. Paris, BnF *éth*. 313 (G 9), Grébaut, *Catalogue Griaule I*, 239 (con bibliografia); *EMML* 257; *EMML* 274; *EMML* 977; *EMML* 992; *EMML* 1049; tr. franc. Basset, *Apocryphes*, 30-47; trad. ingl. in: Budge, *Bandlet*, 112-27;

— ff. 1r; 51v-53v in bianco;

— ff. 1ᵛ-2ᵛ: excerpta del calendario in lingua amarica, *alia manu*;
— diversi nomi aggiunti da varie mani: Gabra Yoḥannes (f. 29ᵛ); Gabra Mikāʾēl (f. 30ᵛ; 34ʳ); Walatta Māryām, Walatta Sellāsē, Walatta Giyorgis, Gabra Deḥenš (f. 18); Gabra Madḫen Walda Sellāsē Walda Mikāʾēl (f. 51ʳ);
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-7.

Ms. 8
Libro di Daniele (*fragm.*) – Libro delle antifone

Sec. XVIII/XIX; cm 17 × 14,5 × 4; piatti in legno, l'inferiore rotto verticalmente e riunito con uno spago; manoscritto su pergamena; ff. 56; coll. 2; linee 21; caratteri 2 mm (nel *fragm.* n. 1: 4 mm); il testo principale con le note musicali.

1. (ff. 1ʳᵃ-3ᵛᵃ) Libro di Daniele (*fragm.*), *inc. ex abrupto* ...] ራእይ ፡ ፲ ወአነ ፡ በዓመት ፡ ቀዳሚ ፡ ዘዳርዮስ ፡ ሜዶናዊ ፡ ቆምኩ ፡ ለአኃይሎቱ ፡ ወለረድኤቱ ፡ *etc.* (= Dn 11, 1-44 *BH*, cf. ed. Löfgren, *Übersetzung*, 67-77);
2. (ff. 7ʳᵃ-56ʳᵇ) Antifone per l'intero anno liturgico (*Mawāśʿet*), *inc.* መዋስዕት ፡ እም ዮሐንስ ፡ እስከ ፡ ዮሐንስ ፡ መዝሙር ፡ ዘዳዊት ። ፲ወ፱ እግዚኦ ፡ መኑ ፡ የኃድር ፡ ወለር ፡ ውስተ ፡ ጽላሎትከ ። *etc.*;

Osservazioni

— cf. Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 3, 877-8; Id., *Ufficio*, 103-110;
— ff. 6ᵛ; 56ᵛ in bianco;
— ff. 3ᵛ-5ʳ: un testo dilavato, ora completamente illeggibile;
— ff. 5ʳᵃ-6ʳᵇ: aggiunta moderna di un testo di preghiera;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-8.

Ms. 9
Libro del matrimonio

Sec. XIX; cm 13,5 × 10,5 × 4; piatti in legno, rivestiti di pelle bulinata, marrone, in medio stato di conservazione; manoscritto su pergamena; ff. 49; col. 1; linee 10-12; scrittura di mano sicura; caratteri abbastanza regolari, 4 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 5ʳ-46ʳ) Libro del matrimonio (*Maṣḥafa taklil*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ንወጥን ፡ በረድ ኤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ መጽሐፈ ፡ ተክሊል ፤ ለውእቱ ፡ ሕገ ፡ ሰብሳብ ፡ ዘይትነበብ ፡ ላዕ ለ ፡ አልባሳት ፡ ወእምዝ ፡ ይበል ፡ ቀሲስ ፡ ጸሎተ ፡ አኰቴት ። *etc.*

Osservazioni

— ed. መጽሐፈ ፡ ተክሊል ፡ ዘውእቱ ፡ ሕገ ፡ ሰብሳብ ። ሀገረ ፡ ሮሜ ፡ ፲፱፻፷፮ ፡ ዓ ፡ ም ። [Roma 1966 *AM* = 1973/4 *AD*]; cf. S. Weninger, in: *EAeth* 4, 844-5;
— ff. 1ʳ; 3ᵛ-4ᵛ; 46ᵛ in bianco;
— f. 5ʳ: un *ḥarag* semplice;
— ff. 1ᵛ-2ʳ: una breve invocazione, *inc. ex abrupto* ...] ወአልቦ ፡ ኍልቍ ፡ ለአእምሮ ፡ ጥበብ ፡ *etc.*;

— ff. 47^{r}-48^{v}: antifone diverse (*ex abrupto et alia manu*);
— f. 49: frammento di inno, *inc. ex abrupto* ...] ተአምረኪ ፡ ክርስቲያናዊ ፡ ኢክርስቶን ፡ አላ ፡ አይሁዳዊ ። *etc.* (*alia manu*);
— numerose *probationes calami*, disegni della croce e scarabocchi su diverse pagine, specialmente quelle inizialmente in bianco;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-9.

Ms. 10
Messale (*Maṣḥafa qeddāsē*)

Metà del sec. XIX; custodia in due segmenti di cuoio; cm 25 × 20,5 × 6,5; piatti in legno, rivestiti di pelle bulinata marrone; il dorso gravemente devastato; manoscritto su pergamena; ff. 119; coll. 2; linee 21; scrittura standard, quadrata e chiara; caratteri regolari, 4 mm; alcuni testi con le note musicali; inchiostro nero e rosso; stato di conservazione buono.

1. (ff. 4ra-8ra) Preghiera del mattino, *inc.* በ፱በዓላት ፡ ወበእኁድ ፡ ሰንበት ፡ ተማሃልክ ፡ እግዚእ ፡ ምድረክ ። በ፯ሃሌ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ሃሌ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ። ይእቲ ፡ ማርያም ፡ እምነ ፡ ወእሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ *etc.*;
2. (ff. 8va-20vb) Preghiere per varie necessità e diverse persone, *inc.* ዘይትበሀል ፡ እምድኅረ ፡ ዋዜማ ፡ ሊጦን ፡ ዘሠርክ ። *etc.*;
3. (ff. 21ra-44rb) Ordine della messa, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ሥርዓተ ፡ ቅዳሴ ፡ ዘይደሉ ፡ ከመ ፡ ይበሉ ፡ ቀሲስ ፡ ወዲያቆን ፡ ወሕዝብ ፡ ወኵሉ ፡ ዘመፍትው ፡ በበጊዜሁ ፡ *etc.*;
4. (ff. 44ra-53rb) Anafora degli Apostoli; cf. Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 1, 251, n. 1;
5. (ff. 53va-56vb) Anafora del nostro Signore Gesù Cristo; cf. *Ibid.*, n. 2;
6. (ff. 57ra-65ra) Anafora di Maria di Heryāqos di Behnesā; cf. *Ibid.*, n. 4;
7. (ff. 65ra-72vb) Anafora di Giovanni Apostolo; cf. *Ibid.*, n. 3;
8. (ff. 72vb-79vb) Anafora dei 318 [Padri] Ortodossi; cf. *Ibid.*, n. 5;
9. (ff. 79vb-84va) Anafora di Giovanni Crisostomo; cf. *Ibid.*, n. 10;
10. (ff. 84va-90ra) Anafora di Epifanio; cf. *Ibid.*, n. 9;
11. (ff. 90rb-95rb) Anafora di Giacomo di Serug; cf. *Ibid.*, n. 12;
12. (ff. 95rb-100va) Anafora di Gregorio d'Armenia (cioè di Nissa); cf. *Ibid.*, n. 8;
13. (ff. 100va-109va) Anafora di Atanasio; cf. *Ibid.*, n. 6;
14. (ff. 109va-111rb) Anafora di Dioscoro; cf. *Ibid.*, n. 13;
15. (ff. 111va-116ra) Anafora di Cirillo; cf. *Ibid.*, n. 11;
16. (ff. 116ra-118va) L'altra anafora di Gregorio; cf. *Ibid.*, n. 14;
17. (f. 118^{va-b}) *Credo* niceno-costantinopolitano in versione cattolica (con *Filioque*), *inc.* ነአምን ፡ በ፩አምላክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ አኃዜ ፡ ኵሉ ፡ ገባሬ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ *etc.*; testo con le note musicali e *alia manu*;

Osservazioni

— cf. A. Bausi, in: *EAeth* 4, 279-81 (messale); Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 1, 251-3 (anafore); Hammerschmidt, *Studies*;

— ff. 1-3; 119 in bianco;
— ff. 1ʳ; 7ʳ; 36ʳ; 56ʳ; 74ʳ; 97ʳ: timbro blu ellittico, con croce e testo: **ካቶሊካዊ ማኅበር ዓዲግራት** ("Comunità cattolica di Adigrat");
— f. 13 strappato a metà;
— f. 10ᵛᵇ: menzione di *neguś* Yoḥannes IV (*regn.* 1874-89);
— f. 37ʳᵇ: menzione di papa Leone XIII (1878-1903) **ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ ልዮን ።**, aggiunta posteriore *alia manu*; invece il nome del vescovo è stato cancellato;
— f. 62ʳ: note marginali;
— quaderni numerati con le lettere etiopiche decorate nel centro del margine di sopra;
— titoli delle preghiere in rosso;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-10.

Ms. 11
Preghiera dell'incenso

Sec. XIX/XX; cm 17 × 13 × 5,5; piatti in legno; manoscritto su pergamena dura, simile al cuoio; ff. 61; col. 1; linee 11-16; libro scritto da mani diverse; caratteri irregolari, 4-5 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 3ʳ-59ᵛ) Preghiera dell'incenso (*Ṣalota 'eṭān*), *inc.* **በስመአአብ** (*sic!*) **በስመ** [፡] **አብ** [፡] **ወወልድ ፡ ወመንፈስ ⁝ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ ጸሎተ ፡ ዕጣን ፡ ዘያነብቦ ፡ ቀሲስ ፡ ጊዜ ፡ ቦአ ፡ ቤተ ⁝ መቅደስ ።** *etc.*

Osservazioni

— ed. **ጸሎተ ፡ ዕጣን ።**, AA 1972 *AM* (= 1979/80 *AD*); cf. E. Fritsch, in: *EAeth* 3, 134-5; Strelcyn, *Catalogue ANL*, 125-7 (bibl.);
— ff. 1-2; 60-61 in bianco;
— f. 45ʳ: un *ḥarag* semplice;
— tra i ff. 54 e 55 manca un foglio che fu tolto;
— manoscritto forse composto da frammenti di codici vari;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-11.

Ms. 12
Salterio (*Dāwit*)

Sec. XIX; custodia di cuoio in due segmenti, malridotta; cm 16 × 11 × 5; piatti in legno, ornati con disegni, l'inferiore rotto verticalmente e riunito in tre punti; manoscritto su pergamena; ff. 117; coll. 1-2; linee 24-28; caratteri 3 mm; scrittura abbastanza regolare, anche se poco fine; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 3ʳ-90ᵛ) Salmi 1-151;
2. (ff. 90ᵛ-100ʳ) Quindici cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento;
3. (ff. 100ʳ-105ᵛ) Cantico dei Cantici;
4. (ff. 106ʳ-113ʳᵇ) Lodi di Maria (*Weddāsē Māryām*);

5. (ff. 113[va]-117[rb]) Altre lodi di Maria (*Weddāsē wa-Genāy*), o Porta della luce (*Anqaṣa berhān*), *inc.* ውዳሴ : ወግናይ : ስባሔ : ወዝማሬ : ለእግዚእትነ : ማርያም : ወለዲተ [:] አምላክ : ጸሎተ : ወበረከተ : የሀሉ : ምስሌነ : አሜን ። ቅድስተ : ወብራዕተ : ወብፅዕተ : [ስብሐት] ወቡርክት : ክብርት ። ወልዕልት ። ። አንቃጸ : ብርሃን : *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 240; Getatchew Haile, in: *EAeth* 1, 278s; Lash, *Gate*, 36-46; 143-56;

Osservazioni

— f. 1[r]: una preghiera scritta *alia manu*, mal leggibile;
— f. 1[v]: alla pergamena è stata suturata un'immagine moderna della Madonna col Bambino, d'origine italiana, coll'invocazione: "N(ostra) S(ignora) del Sacro Cuore pregate per noi", insieme con un foglio di cartone di calendario datato a "ottobre [19]37" (?);
— ff. 1[v]-2[v]; 117[v] in bianco, ora scarabocchiate;
— ff. 3[r]; 14[r]; 19[r]; 32[v]; 37[r]; 51[v]; 61[r]; 70[r]; 78[v]; 80[v]; 85[v]; 90[v]; 100[r]; 105[v]; 106[r]: *ḥarag* o un ornamento semplice;
— f. 64 aggiunto, il suo formato è più piccolo del codice;
— ff. 106[v]-117[r]: il testo scritto su 2 coll.;
— testo sbiadito, specialmente le parti scritte in rosso; alcune pagine dilavate;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-12.

Ms. 13
Salterio (*Dāwit*)

Sec. XVII/XVIII; custodia di cuoio in un segmento; cm 13 × 11 × 11; piatti in legno, ambedue rotti verticalmente: il superiore riunito con uno spago in un punto solo, invece i due frammenti dell'inferiore rimangono separati; manoscritto su pergamena, generalmente malridotto; ff. 195; col. 1; linee 12-19; codice scritto con calamo acuto, probabilmente da mani diverse; caratteri 2-3 mm, aspri e abbastanza regolari.

1. (ff. 3[r]-154[r]) Salmi 1-151;
2. (ff. 154[v]-169[v]) Quindici cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento;
3. (ff. 169[v]-178[v]) Cantico dei cantici;
4. (ff. 179[r]-191[ra]) Lodi di Maria (*Weddāsē Māryām*, in 2 coll.);
5. (ff. 191[ra]-195[vb]) Porta della luce (*Anqaṣa berhān*), *inc.* ቅድስት : ወብፅዕት : ስብሕ ት : ወቡርክት : ክብርት : ወልዕልት : አንቀጸ : ብርሃን : *etc.*; *expl. ex abrupto*;

Osservazioni

— f. 178[v] colofone: "፲ : ፪ : ብሩሪ : ፲ : ፪ : ለሰሎሞን ። ወ፮ : ፪ : ለዕለ : የዓቅዑ : ፍሬሁ ። ዓፀደ : ወይን : ሊተ : አንባርየ ። እንዘ : ይነብሩ : ውስተ : ገነት : ካልአን : ርእይዋ ። ቃልከ : ጊስሞዓኒ ። ጉደ : አንተ : ወልድ : እትሁ : ወተመሰላ : ለወደወል ። ወከመ : ወሬዛ : ኃየል : ውስተ : አድበረ : ድጉኃን ። ተፈጸመ : ያዳዊት : በወርኃ : መወከፈም : በ፲ወ፫ : መዓልት : በ፲ : ሌሊት : በምንዳቤ : ወበተፅናስ : ጸሐፊሁ : ዘወልደ : ማርያም [:] ወአቡሁ : አድንያስ : ወእሙ : ስትኖር : ወእጉት : ሠርፀ :

ማርያም ፡ //////// ማርያም ፡ ///ስረተ ፡ ወዘፈሐቆ ፡ በ ፡ ሥልጣነ ፡ ጴጥሮስ ፡ ወጳውሎ[ስ] /////// ነፍስ ፡ ወ/////";

— ff. 1r-2v in bianco, ora scarabocchiato;

— titoli dei salmi scritti in rosso;

— interpunzione regolare, specialmente il segno finale composto di quattro punti rossi e quattro punti neri;

— segni di divisione tra i testi di una o due linee semplici composte da punti rosso-neri, raramente in forma di un *ḥarag* semplice (154v; 169v; 178v);

— segni dell'uso quotidiano, *marginalia*, numerose *probationes calami* e scarabocchi;

— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-13.

Ms. 14
Omelie sull'arcangelo Michele (*Dersāna Mikā'ēl*)

Sec. XVIII/XIX; cm 22 × 17 × 5,5; piatti in legno, rivestiti di una camicia di tessuto naturale, malridotta; manoscritto su pergamena; ff. 70; coll. 2; linee 22-24; scrittura regolare, caratteri quadrati, 4 mm; inchiostro nero e rosso.

1. di *ḫadār*: a. (ff. 2ra-8vb) Omelia sull'arcangelo Michele (*Dersāna Mikā'ēl*) di Demetrio (*Damātēwos*), vescovo di Alessandria, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ድርሳን ፡ ዘተናገረ ፡ ቅዱስ ፡ [cancellato] ደማቴዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእለ ፡ እስክንድርያ ፡ በበዓለ ፡ ቅዱስ ፡ ሚካኤል ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ። አመ ፡ ፲ወ፪ለኅዳር ፡ ያርእየነ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኃይለ ፡ ወመንክረ ። *etc*., cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.2a, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 4; b. (ff. 8va-9ra) Introduzione ai miracoli, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.2b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 4; c. (f. 9ra-vb) Miracolo dei marinai egiziani salvati dall'arcangelo Michele, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.2c, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 4; d. (f. 9vb) *Salām*, cf. ms. Roma, *CR* 2.2e, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 4;
2. di *tāḫśāś*: a. (ff. 9vb-13vb) Omelia dell'ortodosso (*retu'ā hāymānot*) arcivescovo Giovanni (*Yoḥannes*) [di Aksum], *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... (f. 10va) መፍትው ፡ ይሰምዕዎ ፡ ለነ ፡ ፍቁራንየ ፡ *etc*., cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.4a (di *ṭerr*), Strelcyn, *Catalogue ANL*, 5; b. (ff. 13vb-14vb) Miracolo del contadino che trovò un tesoro in un pesce, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.4b (di *ṭerr*), Strelcyn, *Catalogue ANL*, 5; c. (f. 14va) *Salām*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.4d (di *ṭerr*), Strelcyn, *Catalogue ANL*, 5;
3. di *ṭerr*: a. (ff. 14va-16ra) Omelia di Giovanni (*Yoḥannes*), arcivescovo di Costantinopoli, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ወኮነ ፡ በመዋዕለ ፡ አርቃዴዎስ ፡ ንጉሥ ፡ ወለቴዎዳስዮስ ፡ ንጉሥ ፡ *etc*., cf. ms. London, BL *Or*. 4849.15, Strelcyn, *Catalogue BL*, 96 (di *genbot*: Giovanni (*Yoḥannes*) di Aksum); b. (f. 16ra-va) Miracolo del contadino impoverito che ricuperò il suo bene grazie all'intervento di Michele, ms. Roma, BAV *et*. 82.3.2, Grébaut-Tisserant, *Codices*, 299; c. (f. 16va-b) *Salām*, cf. ms. Roma, BAV *et*. 82.3.4, Grébaut-Tisserant, *Codices*, 300;
4. di *yakkātit*: a. (ff. 16vb-19rb) Omelia anonima, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ወኮነ ፡ እምድኅረ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ። ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ፡ ነዳይ ፡ ውስተ ፡ ውእቱ ፡ ብሔር ፡ ዓቢይ ፡ ሃይማኖቱ ፡ *etc*., cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.5a, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 5; b. (ff. 19rb-20rb) Miracolo del paralitico guarito, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.5b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 5; c. (f. 20rb) *Salām*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.5d, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 6;

5. di *maggābit*: a. (ff. 20rb-31rb) Omelia anonima (di Severo di Antiochia?), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ወተናገረ ፡ በእንተ ፡ ሰብእ ፡ ወበዕለተ ፡ ሰንበት ፡ ቅድስት ። እስመ ፡ ኀብረ ፡ በዓሉ ፡ በይእቲ ፡ ዓመት ፡ ምስለ ፡ ዕለተ ፡ ሰንበት ፡ ወካዕበ ፡ ነገረ ፡ በእንተ ፡ ማቴዎስ ፡ ነገድ ፡ ወብእሲቱ ፡ ወሉዱ ፡ ዘከመ ፡ አምኑ ፡ በስመ ፡ እግዚአብሔር ። *etc.*, cf. ms. London, BL *Or.* 4849.11, Strelcyn, *Catalogue BL*, 95; b. (ff. 31rb-32rb) Miracolo di una donna guarita dall'elefantiasi, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.6b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 6;
6. di *miyāzyā*: a. (ff. 32rb-37ra) Omelia anonima (di Giovanni di Aksum?), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ሥላሴ ፡ ዘኢይትሌላይ ፡ ዕሩይ (f. 32va) ዘኢይሰደቅ ። ምሉዕ ፡ ዘኢይነትግ ፡ ርድአነ ፡ ከመ ፡ ንንግር ፡ ሰበዮ ፡ ለሚካኤል ። *etc.*, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.3a, Raineri, *Codices*, 198 (di *ṭerr*); b. (f. 37ra-va) Miracolo dell'uomo ricco che caduto in poverta riceve i beni dall'angelo, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.3b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 5 (di *tāḫśāś*);
7. di *genbot*: a. (ff. 37va-39vb) Omelia anonima, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ወሀሉ ፡ ፩በዕል ፡ ብእሲ ፡ መኰንን ፡ ወአሐተ ፡ ዕለተ ፡ እንዘ [፡] በዓጽድ ፡ ገራህቱ ፡ መጽአት ፡ እሙ ፡ ለተለፊኖስ ፡ ፀዊራ ፡ ወልዳ ፡ እስመ ፡ ፩ዓመት ፡ ሎቱ ፡ ወአኃዘት ፡ ትቀርም ፡ ውስተ ፡ ገራህቱ ፡ ለመኰንን ። *etc.*, cf. ms. London, BL *Or.* 4849.17, Strelcyn, *Catalogue BL*, 96 (di Giovanni di Aksum?); b. (f. 40ra-vb) Miracolo dell'uomo liberato dallo spirito maligno, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.10b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 7 (di *ḥamlē*); c. (f. 40va-b) *Salām*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.8d, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 7;
8. di *sanē*: a. (ff. 40vb-46vb) Omelia di (*Yoḥannes*?) vescovo di Aksum (አኵስም), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ወሀሉ ፡ ፩መኰንን ፡ ርቱዓ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘስሙ ፡ አስተራኒቆስ ። ወስመ ፡ ብእሲቱ ፡ አፎምያ ፡ *etc.*, cf. ms. London, BL *Or.* 4849.17, Strelcyn, *Catalogue BL*, 96 (di Giovanni di Aksum); b. (ff. 46rb-47vb) Miracolo dell'ebreo guarito dalla lebbra, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.9b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 7; c. (f. 47va) *Salām*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.9d, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 7;
9. di *ḥamlē*: a. (ff. 47vb-51va) Omelia del vescovo Giovanni (*Yoḥannes*) (di Aksum?), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ወሀሉ ፡ በእሲ ፡ በዕል ። ውስተ ፡ አሐቲ ፡ ሀገር ፡ ወልቡ ፡ ጸዋግ ፡ ወጽኑዕ ፡ ከመ [፡] ፈርን ፡ ወአልቦቱ ፡ ጸም ፡ ወጸሎት ። *etc.*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.10a, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 7; b. (ff. 51vb-53rb) Miracolo della donna sterile, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.8b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 6s (di *genbot*);
10. di *naḥasē*: a. (ff. 53rb-56ra) Omelia anonima: Libro uscito da Gerusalemme, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ዛቲ ፡ መጽሐፍ ። ዘወጽ(f. 53va)ት ፡ እምኢየሩሳሌም ። ከመ ፡ ትትናገር ፡ ዕበዮ ፡ ወክብሮ ፡ ወሢመቶ ፡ ለቅዱስ ፡ ሚካኤል ፡ ወለቅዱስ ፡ ገብርኤል ፡ ወለ፬እንስሳ ፡ ወ፳ወ፬ካህናት ፡ ሰማይ ፡ ዘማርያን ፡ በስብሐት ። *etc.*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.11a, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 8; b. (ff. 56ra-57vb) Miracolo del povero che si arrichisce con i soldi del vescovo, ma poi rimanda i suoi beni alla chiesa mediante un pesce, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.13b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 9 (di *ṭeqemt*); c. (ff. 57vb-58ra) *Salām*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.11d, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 8;
11. di *maskaram*: a. (ff. 58ra-60vb) Omelia anonima, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ይቤ ። እግዚአብሔር ። ኢታምልኩ ፡ ባዕድ ፡ አምላከ ፡ ዘእንበሌየ ። *etc.*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.12a, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 8; b. (f. 61ra-vb) Miracolo dell'uomo cieco, cf. ms. London, BL *Or.* 4849.22, Strelcyn, *Catalogue BL*, 96 (di *naḥasē*); c. (ff. 61vb-62ra) *Salām*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.12d, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 8;
12. di *ṭeqemt*: a. (ff. 62ra-66ra) Omelia anonima, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ዘኢኃሠሠት ፡

ነፍስ ፡ በሕይወታ ፡ ዝይትወሐስ ፡ ኢይትረከብ ፡ በሰማያት ። *etc.*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.13a, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 8; b. (ff. 66ra-69vb) Miracolo di Doroteo (*Dorāti'os*) e Teopista (*Tēyobesti*), cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.12b (di *maskaram*); c. (ff. 69vb-70ra) *Salām*, cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.13d, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 9;

Osservazioni

— cf. G. Lusini, in: *EAeth* 2, 139-40;
— ff. 1; 70^{v} originalmente in bianco, ora scarabocchiato;
— ff. 1 e 70 deframmentati;
— nome dell'arcangelo Michele e degli altri santi scritto in rosso;
— segni di divisione e decorazione colorati, in diverse forme: ff. 8va; 9vb; 13vb; 14va; 16ra; 16vb; 19rb; 20rb; 31rb; 32rb; 37ra; 37va; 40vb; 46rb; 47va; 53rb; 58ra; 61vb; 62ra;
— dedicazione di lettura sui margini superiori: f. 2^{r} ድርሳን ፡ ዘኅዳር ። ; f. 8^{v} [ተአ]ም[ር ፡ ዘኅ]ዳር ; f. 9^{v} ድርሳን ፡ ዘታኅሣሥ ; f. 13^{v} ተአእምር ፡ ዘታኅሣሥ ; f. 14^{v} ድርሳን ፡ ዘጥር ; f. 16^{r} ተአምር ፡ ዘጥር ; f. 16^{v} ድርሳን ፡ ዘየሃቲት ; f. 19^{r} ተአምር ፡ ዘየካቲት ; f. 20^{r} ድርሳን ፡ ዘመጋቢት ; f. 31^{r} ተአምር ፡ ዘመጋቢት ; f. 32^{r} ድርሳን ፡ ዘሚያዝያ ; f. 37^{r} ተአምር ፡ ዘሚያዝያ ; f. 37^{v} ድርሳን ፡ ዘግንቦት ; f. 40^{r} ተአምር ፡ ዘግንቦት ; f. 40^{v} ድርሳን ፡ ዘመርኃ ፡ ሳኔ ; f 46^{r} ተአምር ፡ ዘሰኔ ; 47^{v} ድርሳን ፡ ዘሐምሌ ; f. 51^{v} ተአምር ፡ ዘሐምሌ ; f. 53^{r} ድርሳን ፡ ዘነሐሴ ; f. 56^{r} ተአምር ፡ ዘነሐሴ ; f. 58^{r} ድርሳን ፡ ዘመስከረም ; f. 61^{r} ተአምር ፡ ዘምከረም ; 62^{r} ድርሳን ፡ ዘጥቅምት ; f. 66^{r} ተአምር ፡ ዘጥቅምት ;
— scarabocchi e *probationes calami* su diverse pagine;
— segni dell'uso quotidiano, specialmente ai margini;
— il nome del possessore originale è stato cancellato, invece compaiono regolarmente le formule generali ምስለ ፡ ኵልየ ፡ ደቂቀ o ምስለ ፡ ኵልየ ፡ ስላሴ;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-14.

Ms. 15
Innario

Metà del sec. XVII (?); cm 24,5 × 21 × 8; piatto in legno superiore rotto e incompleto, l'inferiore mancante; manoscritto su pergamena; ff. 221; coll. 2; linee 30-33; scrittura abbastanza regolare, caratteri 1-2 mm; testi con le note musicali; inchiostro nero e rosso.

1. Frammenti di diversi (?) testi liturgici:
   a. (f. 2^{r-v}) *inc. ex abrupto* //////መሩ ፡ እግዚእ ፡ ኵሉ ፡ ዘየም ፡ ወየ//ሊ ፡ ወያሰትሰሪ ፡ በእንተ ፡ ኃጢአቱ ፡ ሖሩ ፡ በጽድቅ ፡ በረ ፡ ሠናየ ፡ ሆትርከኩ ፡ ሠናየ ። *etc.*; *expl. ex abrupto*;
   b. (f. 3^{r-v}) Porta degli alleluia (*Anqaṣa hālētā*) (*fragm.*), *inc.* አንቀጸ ፡ ሃሌታ ፡ ዘግዕዝ ፡ ወዕዝል ፡ ወዘአራራይ ። በ ፩ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ይትፌሣሕ ። በ ፩ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ዴግንዋ ። *etc.*; *expl. ex abrupto*; cf. ed. *MD*, p. 392-; *MṢD*, p. 205-;
   c. (ff. 4^{r-v}) Rivelazione degli altissimi (*Keśtatā za-aryām*) (*fragm.*), *inc.* ከሥተታ ፡ ዘአርያም ፡ ይትፌሣሕ ፡ ልሳንየ ፡ በጽድቀ ፡ ዚአከ ፡ እግዚእ ፡ ትከሥት ፡ ከናፍርየ ፡ ወአፉየ ፡ ያየድዓ ፡ ስብሐቲከ ። *etc.*; *expl. ex abrupto*; ed. *Me'erāf*, AA 1962 *AM* (= 1969/70 *AD*), p. 233; cf. Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 3, 391s;

d. (f. 5^{r-v}) *inc. ex abrupto* ...]ለ ፡ እ ። ወበኀበየሰ ፡ ፈድፋደ ፡ ከቡራን ፡ አዕርቲካ ፡ እ ግዚአ ። ወፈ ፡ ጸ ፡ እ ። ወእግዚአብሔር ፡ ይ//ሐሙ ፡ ለሙቁሐን ፡ እግዚአብሔር ፡ ያነ ፡ ለእ ፡ ወድ ። ዘጻድቃን ፡ *etc.*; *expl. ex abrupto*;

2. (ff. 6ra-38vb) Innario di Quaresima (*Maṣḥafa ṣoma deggʷa = MṢD*), *inc.* ባድራር ፡ ጾም ፡ በሰንበት ፡ በዘወረደ ፡ እምላዕሉ ፡ አይሁድ ፡ ሰቀሉ ፡ ወሚመ ፡ ኢየእመሩ ፡ እግዚ አ ፡ ኵሉ ፡ ዘየሐዩ ፡ በቃሉ ። *etc.*; cf. ed. AA 1962 *AM* (= 1969/70 *AD*), p. 7-; cf. Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 4, 691s;
3. (ff. 39^{r}-217vb) Innario dell'anno (*Maṣḥafa daggʷa = MD*); cf. Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 2, 123-4; Id., *Ufficio*, 45-92; 269-307; ed. AA 1959 *AM* (= 1966/7 *AD*):
   a. Introduzione, *inc.* ////// እግዚአብሔር ፡ ዘይሜለክ ፡ በ///// ወይትወሐድ ፡ በመለኮት ፡ ተጽሐፈ ፡ ዝንቱ መዝገብ ፡ ዓቢይ ፡ ዘስሙ ፡ መልሕት ፡ ዘለስተጋብእዎ ። እም ፡ ብዙኀ ፡ ድጓ ፡ ወመኖዕሰ ፡ ጽሒፈትሰ ፡ ኮነ ፡ በዘመነ ፡ ንጉሥነ ፡ ፋሲላደስ ፡ እስመ ፡ ቀንዓ ፡ ቅንዓተ ፡ መንፈሳዊ ፡ ///// ርእየ ፡ ጠፍአ ፡ ትምሕርተ ፡ መዝሙር ፡ ዘሠርእዎ ፡ አበዊሁ ፡ እርቶ ፡ ይከሳውያን ፡ በእሶተ ፡ [cancellato] ሓቅሮቶ ፡ ሙ ፡ ለሰብእ ፡ ተናእያን ፡ ዘአስተ ፡ ማሰልዎ ፡ ለማኀሌተ ፡ መዝሙር ፡ *etc.*;
   b. (f. 39ra-) tempo di Giovanni (ምልጣን ፡ ዘሠርክ), cf. ed. *MD*, p. 1-;
   c. (f. 90ra-) tempo dei Giusti (ዋዜማ ፡ ዘጻድቃን), cf. ed. *MD*, p. 129-;
   d. (f. 164ra-) tempo di Pasqua (አርያም ፡ ዘፋሲካ); cf. ed. *MD*, p. 239-;

Osservazioni

— f. 1 aggiunto, con un testo slavato, ora scarabocchiato;
— ff. 3-5; 217vb-218vb *alia manu*;
— ff. 39^{r}; 217vb: menzione di *neguś* Fāsilādas (ፋሲላደስ) (*regn.* 1632-67);
— segno di divisione o un *ḥarag* semplice sui ff. 6ra; 6rb; 26va;
— stato di conservazione medio: pergamena malridotta, sui margini numerosi segni di devastazione con umidità, muffa, puodarsi anche fuoco;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-15.

Ms. 16
Salterio (*Dāwit*)

Sec. XVIII; cm 22 × 18,5 × 10; piatto superiore in legno rotto a metà, l'inferiore mancante; manoscritto su pergamena, stato di conservazione pessimo; ff. 225; col. 1; linee 14-22; scrittura abbastanza regolare, caratteri 3-4 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 2^{r}-209^{r}) Salmi 1-151;
2. (ff. 209^{r}-221^{v}) Quindici cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento;
3. (ff. 222^{r}-225^{v}) Cantico dei Cantici; *expl. ex abrupto* (= Ct 5,3) ... አውፃእኩ ፡ ልብስየ ፡ እፎን ፡ እለብሶ ። ወኀፀብኩ ፡ እገርየ ፡ እፎኑ ፡ እጌምኖሆ ። [... ;

Osservazioni

— diverse pagine distrutte dall'umidità e dalla muffa, altre parzialmente tagliate, specialmente sui margini;
— numerose aggiunte e correzioni (*alia manu*), oltre gli scarabocchi con matita o penna;

— nome del proprietario secondario sul margine di f. 137ᵛ: Waldamāryām;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-16.

Ms. 17
Libro di Daniele (*fragm.*) – Libro dei giubilei

Sec. XV/XVI (?); cm 22,5 × 17 × 7,5; piatti in legno, uniti con un dorso di pelle bulinata rosso-marrone; manoscritto su pergamena; ff. 165; coll. 2; testo scritto da due mani con diverse caratteristiche; inchiostro nero e rosso; stato di conservazione buono.

1. (ff. 1ʳᵃ-2ᵛᵇ) Libro di Daniele (*fragm*. Sus 54-60; Dn 1, 1-10; 2, 31-49); *inc. ex abrupto* (= Sus 54) ...] ርኢኮሙ ፡ ይትናገሩ ፡ ክልኤሆሙ ፡ ወይቤ ፡ ታሕተ ፡ ዕፀ ፡ ስኪኖን ፨ *etc.*; (f. 1ᵛᵇ) *expl. ex abrupto* (= Dn 1, 10) ... ወይቤሎ ፡ ሊቀ ፡ ኅፅዋን ፡ ለ ዳንኤል ፡ እፈርሆ ፡ ለእግዚ[... ; (f. 2ʳᵃ) *inc. ex abrupto* (= Dn 2, 31) ... ምስ]ለ ፡ ገጹ ፡ ይኔጽር ፡ ቅድሜከ ፡ ወግሩም ፡ ራእዩ ፡ ውእቱ ፡ ምስለ ። *etc.*; (f. 2ᵛᵇ) *expl. ex abrupto* (= Dn 2, 49) ... ወሰአለ ፡ ዳንኤል ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ወሤሞሙ ፡ ለሴድራቅ ፡ ወሚሳቅ ፡ ወአብደናጎ ፡ ዠሎ ፡ በሐቅናተ ፡ ባቢሎን ፡ ወዳንኤልሰ ፡ ውስተ ፡ ዐጸደ ፡ ንጉሥ ። [... ; cf. ed. Löfgren, *Übersetzung*, 7-19;
2. (ff. 3ʳᵃ-163ᵛᵃ) Libro dei giubilei (*Maṣḥafa kufālē* = *LG*), *inc.* ዝንቱ ፡ ነገረ ፡ ኩፋሌ [፡] መዋዕላተ ፡ ሕግ ፡ ወለስምዕ ፡ ለግብረተ ፡ ዓመታት ፡ ለትስብዕቶሙ ፡ ለኢዮቤልውሳቲሆ ሙ ፡ ውስተ ፡ ዠሉ ፡ ዓመታተ ፡ ዓለም ። *etc.*;

Osservazioni

— ed. di *LG*: J.C. Vanderkam, *The Book of Jubilees* (CSCO 510-11), Louvain 1989;
— testo n. 1: linee 30; caratteri regolari, 3 mm, paleografia simile a ms. *EMML* 3 (= *EMML* 1510), cf. Uhlig, *Paläographie*, 363; non si esclude la provenienza di questo frammento da un altro manoscritto;
— testo n. 2: linee 17; caratteri 6 mm; scrittura elegante, alta, regolare, con un calamo acuto; interpunzione modesta, di 2 e di 9 punti; segni rosso-neri di divisione delle frasi sui margini; alcuni aspetti di paleografia in questa parte del manoscritto potrebbero suggerire la sua provenienza del periodo precedente, cf. ms. Roma, BAV *Borg. et.* 2, Uhlig, *Paläographie*, 189;
— f. 3ʳ: un *ḥarag* monocromatico (nero), incompiuto; cf. Uhlig, *Paläographie*, 278;
— confermata *lacuna* tra i ff. 1 e 2: mancano due (?) fogli;
— alcune pagine, specialmente alla fine del libro, sono parzialmente danneggiate dai vermi, altre invece separate e sparse;
— ff. 13ᵛ; 18ᵛ; 27ʳ; 30ᵛ; 36ᵛ; 52ʳ; 53ᵛ; 59ʳ; 84ʳ; 92ʳ: segno della pausa di lettura (ዝየ) in rosso, anche in forma raddoppiata; cf. Uhlig, *Paläographie*, 92. 330;
— i titoli d'argomento del libro aggiunti sui margini, in rosso: f. 41ᵛ ኀበ ፡ ሞተ ፡ ኖሕ ; f. 69ʳ ኀበ ፡ ሞተ ፡ ሳራ ; f. 70ʳ በእንተ ፡ ውልደ ፡ ኬጡራ ፡ ; f. 82ʳ ኀበ ፡ ሞተ ፡ አብርሃም ; f. 82ᵛ ነገር ፡ በእንተ ፡ መዋዕለ ፡ ስብእ ; f. 126ᵛ ኀበ ፡ ሞተት ፡ ርብቃ ; f. 130ʳ ኀበ ፡ ሞተ ፡ ይስሐቅ ። ; f. 151ᵛ ኀበ ፡ ሞተ ፡ ያዕቆብ ፡ ; f. 152ʳ ወሞተ ዮሴፍ ፡ ;
— ff. 164-5 in bianco;
— scarabocchi e *marginalia* con la matita su diverse pagine del libro;

— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-17.

Ms. 18
Salterio (*Dāwit*)

Sec. XVIII; custodia di cuoio in un segmento; cm 18,5 × 17,5 × 7,5; piatti in legno rivestiti di pelle; stato di conservazione medio; manoscritto su pergamena, ben conservata, nonostante i segni dell'uso quotidiano; ff. 159; col. 1; linee 18-22; scrittura regolare; caratteri 3 mm, tipo *raqiq*, con calamo acuto.

1. (ff. 3ʳ-127ʳ) Salmi 1-151;
2. (ff. 127ᵛ-140ᵛ) Quindici cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento;
3. (ff. 140ᵛ-147ᵛ) Cantico dei Cantici;
4. (ff. 148ʳᵃ-155ᵛᵃ) Lodi di Maria (*Weddāsē Māryām*), *inc.* ውዳሴ ፡ በሰኑይ ፡ ፈቀደ ፡ እግዚእ ፡ ያግእዞ ፡ ለአዳም ፡ *etc.*;
5. (ff. 155ᵛᵃ-158ᵛᵇ) Porta della luce (*Anqaṣa berhān*), *inc.* ዘእምኀ ፡ ንጽሕና ፡ ውዳሴሃ ፡ ለእግዝእትነ ። ማርያም ። *etc.*;

Osservazioni:

— f. 1ʳᵃ: invocazione *inc.* አሜን ፡ እግዚአብሔር ፡ ይባርከን ፡ ለአግብርቲሁ ፡ በሰላም ፡ *etc* (*alia manu*);
— f. 1ᵛ, tre testi brevi da tre mani diverse, nel testo della col. 1ᵛᵇ *lacuna* dopo i nomi cancellati;
— ff. 2ʳᵃ-2ᵛᵇ: testo di carattere liturgico, in lingua amarica;
— titoli dei salmi in rosso;
— nella numerazione dei salmi oltre il cento si ignora la lettera ፻;
— f. 147ᵛ quasi-colofone (*alia manu*) con menzione di Ḫabta Gabr'ēl, del suo padre Śawalgis (?), della sua madre Walatta Ṣadeq, e di Ḫēnok;
— ff. 9ᵛ; 16ᵛ; 22ᵛ; 32ᵛ; 40ʳ; 46ᵛ; 56ᵛ; 68ᵛ; 82ᵛ; 98ᵛ; 109ᵛ; 112ᵛ; 120ʳ; 140ᵛ: segno di divisione in forma di ornamento composto da punti neri e rossi;
— ff. 148-58 in 2 coll. e 24-26 linee;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-18.

Ms. 19
Omelie sull'arcangelo Michele

Sec. XIX; custodia di cuoio in un segmento, malridotta; cm 20 × 17 × 7; piatti in legno, l'inferiore rotto verticalmente e riunito con spago in due punti; manoscritto su pergamena, in stato di conservazione medio; quaderni del libro ricuciti; ff. 125; coll. 2; linee 14-16; caratteri 4-5 mm, scrittura regolare; inchiostro nero e rosso (spesso sbiadito).

1. di *ḫadār*: a. (ff. 3ʳᵃ-14ᵛᵃ) Omelia sull'arcangelo Michele (*Dersāna Mikā'ēl*), composta da San Abba Demetrio (*Damātēwos*), vescovo di Alessandria, che si legge nella festa dell'arcangelo Michele il 12 *ḫadār*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ድርሳን ፡ ነገር ፡ ዘቅ[ዱስ ፡ አ]ባ ፡ ድማቴዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘላእስግንድ[ር]ይ ። *etc.*, cf. ms. 14.1a; b. (f. 14ᵛᵃ-16ʳᵇ) Introduzione ai miracoli sull'arcangelo Michele, cf. ms. 14.1b; c. (ff.

16rb-17ra) Apparizione di Michele a Giosuè, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.1d, Raineri, *Codices*, 198; d. (f. 17^{ra-b}) *Salām*, cf. ms. 14.1d;

2. di *tāḫśāś*: a. (ff. 17rb-24vb) Omelia anonima, cf. ms. 14.2a; b. (ff. 24vb-26ra) Miracolo del contadino che trovò un tesoro in un pesce, cf. ms. 14.2b; c. (f. 26^{ra-va}) Tre fanciulli nella fornace, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.2c, Raineri, *Codices*, 198; d. (f. 26^{ra-b}) *Salām*, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.2d, Raineri, *Codices*, 198;
3. di *ṭerr*: a. (ff. 26vb-37vb) Omelia di Epifanio, vescovo di Cipro, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ድርሳን ፡ ዘርቱዓነ ፡ ሃይማኖት ፡ ኤጲፋንዮስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘሀገረ ፡ ቆጵሮስ ።, cf. Roma, BAV *Comboni* 204.3a, Raineri, *Codices* 198 (attrib. a Giovanni di Aksum?); b. (ff. 37vb-38va) Miracolo del povero contadino, cf. ms. 14.3b; c. (ff. 38va-39ra) Apparizione a Giacobbe, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.3c, Raineri, *Codices*, 198; d. (f. 39^{ra-b}) *Salām*, cf. ms. 14.3c;
4. di *yakkātit*: a. (ff. 39rb-43ra) Omelia anonima, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ወኮነ ፡ እምድኅረ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ። ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ። ውስተ ፡ አኃቲ ፡ ሀገር ፡ ይጼሊ ፡ ወስእል ፡ መየልተ ፡ ወሌሊተ ። *etc*., cf. ms. Roma, BAV *et*. 82.4.1, Grébaut-Tisserant, *Codices*, 300; b. (ff. 43ra-44va) Guarigione del paralitico, cf. ms. 14.4b; c. (ff. 44va-45ra) Apparizione a Sansone, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.4c, Raineri, *Codices*, 198s;
5. di *maggābit*: a. (ff. 45ra-53rb) Omelia di Giovanni di Aksum, cf. ms. 14.8a (di *sanē*); b. (ff. 53vb-54vb) Miracolo dell'uomo impoverito che ricupera i suoi beni, cf. ms. 14.3b (di *ṭerr*);
6. di *miyāzyā* a. (ff. 55ra-72va) Omelia di (Severo) arcivescovo di Antiochia, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ድ[ር]ሳን ፡ ዘይትነበብ ። አመ ፲፪ መጋቢት (*sic*!) ። ዘደረሰ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳተ ፡ ዘአንጾኪያ ፡ ... ወአፍቅሮቱ ፡ ሰብአ ፡ ወተናገረ ፡ በእንተ ፡ ሰንባት ፡ *etc*., cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.5a, Raineri, *Codices*, 199; b. (ff. 72va-74rb) Miracolo della donna guarita dell'elefantiasi, cf. ms. 14.5b; c. (ff. 74vb-75rb) Michele accompagna i santi Pietro e Taddeo, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ለሊቀ ፡ መአእ[ክ]ት ፡ ሚካኤል ፡ ዘከመ ፡ ረድኦሙ ፡ ለጴጥሮስ ፡ ወለታዴዎስ ፡ ትንብልና [፡] የሐሉ ፡ ምስለ ፡ አመቱ ፡ ወለተ ፡ ኪዳን ፡ *etc*.; d. (f. 75^{rb-vb}) Michele conduce san Giorgio al cielo, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ለሊቀ ፡ መላእክት ፡ ሚካኤል ፡ ሀከመ ፡ ረደዖ ፡ ለጊዮርጊስ ፡ ወአዕረጎ ፡ ለዕፀምቲሁ ፡ ወአንሥአ ፡ እምድኅረ ፡ ሞተ ፡ *etc*., cf. ms. London, BL *Or*. 4849.3.24, Strelcyn, *Catalogue BL*, 97;
7. di *genbot*: a. (ff. 75vb-82rb) Omelia dell'Ortodosso, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ድርሳን ፡ ዘርቱዕ [፡] ሃይማኖቱ ፡ ዘደረሰ ፡ በዕንተ ፡ ብፁዕ ፡ ወቅዱስ ፡ (f. 76ra) ሚካኤል ፡ ... መፍትው ፡ አኃውየ ፡ ንዘከር ፡ ዕበዩ ፡ ለአብ ፡ ኂሩቱ [፡] ለወልድ ፡ ወክብሮ ፡ ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ *etc*., cf. ms. Berlin, *Orient. oct*. 2887.6, *VOHD* XX.4, 174(di *miyāzyā*); b. (f. 82^{ra-vb}) Guarigione di un uomo con le mani inardite, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ተብህለ ፡ ከመ ፡ ሀሎ ፡ ፩ብእሲ ፡ አረማዊ ። ወባዕል ፡ ጥቀ ፡ ባንዋየ ፡ ዝንቱ ፡ ዓለም ፡ ኃላፊ ፡ *etc*., cf. ms. Roma, ANL *CR* 2.7b, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 6 (di *miyāzyā*); *expl. ex abrupto*; c. (f. 83^{ra-b}) Miracolo del re Teodoro il Martire, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ለሚካኤል ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ዘከመ ፡ ረድዮሙ ፡ ለተውድሮስ ፡ ሰማዕት ፡ ምስራቃዊ ። ... ወጸውዮሙ ፡ ንጉሥ ፡ ለቴውድሮስ ፡ ወመናድሌዎስ ፡ ወገላውዴዎስ ። *etc*.; d. (f. 83^{va-b}) Miracolo ai tempi di Diocleziano, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ። ዘከመ ፡ ገፍትአ ፡ እምነ ፡ መንበሩ ፡ ለዲዮግልጥያኖስ ፡ ወአየሮ ፡ አዕይንቲሁ ። *etc*.; *expl. ex abrupto*; e. (f. 84^{ra-b}) *inc. ex abrupto* ...]፡ ወስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ በሐሰት ። *etc*.; f. (f. 84^{rb-vb}) Geremia

liberato dalla prigione, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.5d, Raineri, *Codices*, 199 (di *miyāzyā*); g. (f. 84vb) *Salām*, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.5d, Raineri, *Codices*, 199 (di *maggābit*); h. (ff. 85ra-86va) Un altro miracolo, *inc. ex abrupto* ...]ንሰ ፡ እስመ ፡ እአምረክን ፡ ከመ ፡ ኢየሱስ ፡ ዘተሰቅለ ፡ ተሐሥሣ ፡ ተንሥአ ፡ ናሁ ፡ መካኑ ፡ *etc*.;

8. di *sanē*: a. (ff. 86va-87vb) Omelia di Giovanni, vescovo di Etiopia, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ድርሳን ፡ ... ነገር ፡ ዘእንተ ፡ ዮሐንስ ፡ ... ወኮነ ፡ በመዋዕለ ፡ አታዴዎስ ፡ ንጉሥ ፡ ወልዱ ፡ ለቴዎስዮስ ፡ ንጉሥ ። *etc*., cf. ms. 14.3a (di *ṭerr*); b. (ff. 87vb-90rb) Miracolo della donna sterile, cf. ms. 14.9b (di *ḥamlē*); c. (ff. 90rb-91rb) Miracolo di Mercurio (*Marqorēwos*), *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ዘከመ ፡ ረድአ ፡ ለመርቆሬዎስ ፡ ወአድኃኖ ፡ ... ወተምዕአ ፡ ንጉሥ ፡ ደኪዎስ ፡ ዓቢየ ፡ መዓተ [፡] ላዕለ ፡ መርቆሬዎስ ። *etc*.; d. (ff. 91rb-92rb) Miracolo dell'acqua di san Mena (*Mīnās*), *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ዘከመ ፡ አንቅዓ ፡ ማየ ፡ በውስ(v)⟨ስ⟩ተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያኑ ፡ ለሚናስ ፡ ... ወኮነ ፡ ሶበ ፡ በዝንቱ ፡ እለ ፡ ግቡአን ፡ እለ ፡ የሐውሩ ፡ *etc*.;

9. di *ḥamlē*: a. (ff. 92rb-97vb) Omelia di Giovanni, vescovo (di Aksum?), *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ዝነገር ፡ ዘዮሐንስ ፡ ጳጳስ ፡ ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ። ዓቢይ ፡ ውስተ ፡ አሐቲ (v) ⟨አኃቲ⟩ ፡ ሀገር ፡ ወልቡ ፡ ፀዋግ ፡ ወከመ ፡ ፈርያን ፡ ወአልቦ ፡ ለፅሉሁ ። ጸም ፡ ወጸሎት ። ወሀሎ ፡ ፩ነደይ ፡ ዘይነብር ፡ ጎረቤቱ ፡ ምስለ ፡ ብእሲቱ ፡ *etc*., cf. ms. Roma, BAV *et*. 82.4.1, Grébaut-Tisserant, *Codices*, 300 (di *yakkātit*)?; b. (ff. 97vb-98vb) Miracolo dell'uomo liberato dallo spirito immondo, ms. 14,7b (di *genbot*); c. (ff. 98vb-99rb) Apparizione a Sennacherib, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.9c, Raineri, *Codices*, 200; d. (f. 99^{rb-va}) *Salām*; cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.9d, Raineri, *Codices*, 200; e. (ff. 99vb-100rb) Miracolo di Michele all'abba Nob, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ዘከመ ፡ ረድአ ፡ ለአባ ፡ ኖብ ፡ ወናዘዞ ፡ ወአጽንዖ ። ... ወእንዘ ፡ ይጊሊ ፡ አባ ፡ ወናሁ [፡] ወልአከ ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ሚካኤል ፡ ወረደ ፡ እምሰማ⟨ማ⟩ይ ፡ ወአብርሃ ፡ ለመካን ፡ (vb) ኵለንታሃ ፡ ከመ ፡ ፀሐይ ። *etc*.;

10. di *naḥasē*: a. (ff. 100va-104ra) Omelia anonima: libro uscito da Gerusalemme, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘወጽአት ፡ እምኢየሩሳሌም ። *etc*., cf. ms. 14.10a; b. (f. 104^{ra-vb}) Guarigione del cieco, cf. ms. 14.b; c. (f. 105ra) Apparizione a Costantino, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.10c, Raineri, *Codices*, 200; d. (f. 105^{ra-b}) *Salām*; cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.10d, Raineri, *Codices*, 200; e. (ff. 105rb-107rb) Miracolo dei pastori, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ወኮነ ፡ ፩ዕለት ፡ በወርኃ ፡ ነሐሴ ። ዓቢይ ፡ ድልቅል ፡ ወነጐድጓድ ። ወቦኡ ፡ ኖሎት ፡ አባግዐ ፡ ፫ ውስተ ፡ በዓት ። *etc*.; f. (ff. 107rb-108ra) Miracolo di abba Herod (*Hērodā*) il Martire, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ዘከመ ፡ ረድአ ፡ ለአባ ፡ ሄሮዳ ፡ ሰማዕት ፡ ... እንዘ ፡ ይብል ፡ እትነሣዕ ፡ ወእሐውር ፡ ከመ ፡ እከአው ፡ *etc*., cf. Simon, *Passion*, 453s;

11. di *maskaram*: a. (ff. 108ra-111rb) Omelia anonima, cf. ms. 14.11a; b. (ff. 111rb-114ra) Apparizione a Isaia, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.11c, Raineri, *Codices*, 200; c. (ff. 114va-115va) Apparizione a san Giorgio il Nuovo, *inc*. ተአምሪሁ ፡ ... ዘከመ ፡ ረድአ ፡ ካዕበ ፡ ለጊዮ(vb)ርጊስ ፡ ሐዲስ ፡ ወናዘዞ ፡ ... ይቤ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ሐዲስ ፡ አእኵቶ ፡ ለእግዚእየ ፡ ዘፈነወ ፡ መልኮ ፡ ኀቤየ ፡ ወፈውስኒ ፡ ሕያው ፡ ውእቱ ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ *etc*. (cf. O. Raineri, in: *EAeth* 2, 766s);

12. di *ṭeqemt*: a. (ff. 115vb-120va) Omelia anonima, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... ኢኃሠሠት ፡ ነፍስየ ፡ ዘይትወሐሰ ፡ በሕይወታ ። *etc*., cf. ms. 14.12a; ms. Roma, BAV *Comboni* 204.12a, Raineri, *Codices*, 200; b. (ff. 120va-121rb) Apparizione a Samuele, cf. ms. Roma, BAV *Comboni* 204.12c, Raineri, *Codices*, 200; c. (f. 121rb) *Salām*, cf. ms.

Roma, BAV *Comboni* 204.12d, Raineri, *Codices*, 200; d. (ff. 121va-124vb) Miracolo di un giudice, *inc.* ተአምሪሁ ፡ ... ወሀሎ ፡ ፩መኳንንት ፡ ላዕል ፡ ወአሀተ ፡ ዕለተ ፡ እንዘ ፡ የአጽድ ፡ ገራህቶ ፡ መጽአት ፡ እሙ ፡ ለተላስ ፡ ኖስ ፡ ጸዊራ ፡ ወልደ ፡ እስመ ፡ ፩ዓመቱ ። *etc.*; *expl. ex abrupto*;

Osservazioni

— ff. 1-2; 125 originalmente in bianco, ora scarabocchiati, con diverse *probationes calami* e testi incompiuti;
— dedicazione per la lettura sui margini superiori: f. 17^{r} በታሕሣሥ ፡ ምንበብ ; f. 26^{v} በጥር ፡ ምንባብ ; f. 45^{r} በመጋቢት ፡ ምንባብ ; f. 55^{r} በሚያዝያ ፡ ምንባብ ; f. 75^{v} በግንቦት ፡ ምንበ[ብ] ; f. 92^{r} በሐምሌ ፡ ምንባብ ; f. 101^{v} በነሐሴ ፡ ምንባብ ; f. 108^{r} በመስከራም ፡ ምንባብ ; f. 115^{v} በጥቅምት ፡ ምንባብ ፡ ;
— nome dell'arcangelo scritto in rosso;
— frequente menzione di Walda Ḥawāryāt e Takla Giyorgis;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-19;
— tra ff. 82 e 83 almeno due fogli mancanti a causa del quaderno incompleto;
— alcuni quaderni sono incompleti e i fogli mal collocati, perciò la descrizione del manoscritto ha carattere soltanto provvisorio.

Ms. 20
Inni e preghiere mariane – Ordinamento della Chiesa

Sec. XX; cm 17 × 12,5 × 4,5; piatti in legno, il superiore rotto in tre frammenti, l'inferiore in due, ambedue riuniti con spago; manoscritto su pergamena; ff. 77; coll. 2; linee 13-20; caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso (parzialmente sbiadito).

1. (ff. 4ra-37va) Cantico del fiore (*Māḫlēta ṣegē*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ኃለፈ ፡ ክረምት ፡ ወቆመ ፡ ብረከት ፡ አሠርገዋ ፡ ለምድረ ፡ በለኒ ፡ በጽጌያት ፤ ለመርዓዊሃ ፡ ትብሎ ፡ መርዓት ፤ ወልድ ፡ እትዮ ፡ ወረደ ፡ ውስተ ፡ ገነት ። ጽጌ ፡ አስተርእዮ ፡ ሠራዮ ፡ እምአጽሙ ። *etc.*; ed. Grohmann, *Marienhymnen*, 66-321; cf. Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 3, 660s;
2. (ff. 37vb-50va) Inno sulla nascità del Signore e sulla fuga in Egitto (*Saqoqāwa Dengel*), *inc.* በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሥሉስ ፡ ሕፀተ ፡ ግፃዌ ፡ ዘአልቦ ፤ *etc.*; ed. Hayoz, *Portrait*, 127-235; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 268; Grohmann, *Marienhymnen*, 29; Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 3, 818;
3. (ff. 50vb-54rb) Inno di *Wāddāsē Māryām* (del mercoledì), *inc.* ኀሎሙ ፡ ሠራዊተ [፡] መላእክት ፡ አዕላፍ ፤ እለ ፡ ይሰርሩ ፡ በአክናፍ ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 383;
4. (ff. 54rb-57rb) Inno a Maria (*Esēbbeḥ ṣagāki o'uṣefte lebs*), *inc.* እሴብሕ ፡ ጸጋኪ ፡ አውፅፍተ ፡ ልብሰ ፡ ወርቅ [፡] እግዝእትየ ፡ ወለተ [፡] ዳዊት ፡ ንጉሥ ። *etc.*; ed. *Maṣḥafa sa'ātāt*, 220-4 (*za-Qʷesqʷām*); ms. London, BL *Add.* 20741, f. 22b-, Wright, *Catalogue*, 111, n. CLXVI.2; cf. Conti Rossini, *Manoscritti*, 614; Grohmann, *Marienhymnen*, 31;
5. (ff. 62ra-76vb) Regole della Chiesa su digiuno, preghiera e penitenza (in ge'ez e amarico), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ንዌጥን ፡ ከመ ፡ ንትመየጥ ፡ ኀበ ፡ ንስሐ ፡ ዘተቀ[//]ኃ ፡ እም፲ወ፩መጻሕፍት ፡ በከመ ፡ ኃጢአቱ ፡ ዘይሁብ ፡ ቀሲስ ፡ ለብእሲ ፡ ወብእሲት ፡

ጸመ : ወጸሎ[ተ : ወ]////ዘአተምሕረ : ቅሲስ : ሶበ : ኢወሀበ : በከመ : አበሳሁ [፡] ዘይቤ : ዝንቱ : መጽ[ሐፈ : //ቦቱ : ሥል]ጣን : ወይሠአር : እመዓርጊሁ : በእደ : (^{rb}) መልአከ : ወይከውን : ክፍሉ : ምስለ : አርዮስ : ወይከውን : ⁾ጢአተ : በዕድ : ላዕሌሁ ። *etc.*; cf. Nosnitsin, in: *EAeth* 4, 631s;

Osservazioni

— ff. 1; 3; 57v-601v; 77 in bianco;

— (ff. 2^{ra-vb}) Distribuzione del tempo, *inc.* ሰፋረ : ሰዓት : ጥር : ወኀዳር : ፳፯ ነግሀ ። *etc.*;

— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-20.

Ms. 21
Vocabolario – Preghiere diverse

Sec. XIX; copertina moderna di cartone; cm 15 × 15 × 2,5; manoscritto su pergamena; ff. 61; coll. 2; linee 21-23; caratteri 2 mm, regolari; inchiostro nero e rosso.

1. (f. 1ra-) Vocabolario (*Sawāsew*), *inc.* በስመ : አብ : … ንወጥን : በረዲዔተ : እግዚአብሔር : ጽሒፈ : ሰዋስው : እም፹ወ፩መጻሕፍት : እስመ : ውእቱ : ጥበቦሙ : ለኢጠቢባን [።] አመ : ፳ወ፱ለመጋቢት : መጠነ [፡] እግዚአብሔር : ፈጢረ : ዓለማት [፡] ወበይእቲ : ሌሊተ : እኁድ : ፈጠረ : ፳፪ፍጥረታት : ፯በአርምሞ [፡] ፭በነቢብ : ዘውእቶሙ : ሰማይ [፡] ወምድረ : ወመላእከተ : ወነፋሰ [፡] ወእሳተ : ወማየ : ወጽልመተ : ወብርሃነ ። *etc.*; esplicazione e interpretazione di diversi nomi (ትርጓሜ : አስማቲሁ) e termini (ነገር), particolarmente quelli presenti nella Bibbia e legati alla letteratura e alla vita religiosa, spesso con le loro varianti in lingua ebraica, greca, copta e latina; recensione simile a quella del ms. Paris, BnF *éth.* 149, Zotenberg, *Catalogue*, 250-3;
2. (ff. 44rb-51vb) Lodi di Maria, *inc.* በስመ : እግዚአብሔር : አብ : በዕፍረተ : ስሙ : ስመኪ : ዘአጽዓጠ : ወበስመ : እግዚአብሔር : ወልድ : መለኮቶ : ኅቡዓ : በሥጋኪ : ወበነፍስኪ : ዘሦጠ : ወበስመ : መንፈስ : ቅዱስ : በወርቀ : ቅዳሴ : ወንጽሕ : ታቦተ : ከሥኪ : ዘለበጠ : እትሚዓዘኪ : እማርያም : ዘትጼንዊ : ሰንበልተ : ወቍስጠ ፧ *etc.*;
3. (ff. 52va-53vb) Lodi di Maria (continuazione del precedente?), *inc.* በስመ : እግዚአብሔር : አብ : ለሕይወተ : ኵሉ : ኪያከ : ዘለሐኰ ፧ ወበስመ : እግዚአብሔር : ወልድ : ጸጋሁ : ዓቢየ : በላዕሌኬ : ዘጐነኰ ፧ *etc.*;
4. (f. 54^{ra-b}) Frammento di un inno mariano, con le note musicali, *inc. ex abrupto* …] ዝውቱ : ጊዜ : ባርኮት : *etc.*;
5. (ff. 53vb; 54va-55ra) Orologio, *inc.* ሰዓታተ : መዓልት : በዘተአምር ። *etc.*;
6. (f. 55^{ra-vb}) Preghiera magica in lingua amarica (*alia manu*), *inc.* ሽርበር : ጸርቡር : ዠሑማ : *etc.*;
7. (ff. 56ra-59ra) Continuazione del *Sawāsew*: parafrasi della Genesi (*Orit za-ledat*), *inc.* ኦሪት : ዘልደት : ኦሪት : ዘይቤ : ሕግ ። ኦሪት : ዘልደት : ዘ : ዘግጥረት ። መቅድመ : ኵሉ : ፈጠረ : እግዚአብሔር [፡] በይእቲ : ሌሊት ። *etc.*;
8. (f. 59^{ra-va}) Inno mariano della Preghiera del mattino, *inc.* ሀበነ : ሰላመከ : መምህረ : ትሕትና : ክርስቶስ : ወልደ : አምላክ : *etc.*;
9. (ff. 59vb-61^{r}) Preghiera di Maria (in amarico), *inc.* የስባሔ : ስባሕያት : ዘይስ : ስርድ : ሳሪን : ማኅልየ : ማኅልይ : *etc.* (scritta in 1 col., *alia manu*, caratteri di 1 mm);

10. (f. 61[v]) Un'altra preghiera in amarico (scritta in 2 coll., *alia manu*, mal leggibile);

Osservazioni

— cf. Paris, BnF *éth.* 149, Zotenberg, *Catalogue*, 250-3; Moreno, *Struttura*, 12-62; Meley Mulugeetta, in: *EAeth* 4, 562-4;
— f. 52[r] in bianco;
— libro scritto da mani diverse;
— pergamena malridotta, specialmente all'orlo e sui margini del libro intero; stato di conservazione sufficiente;
— decorazione modesta, segni di divisione tra le sezioni in forma di linea composta da punti nero-rossi, cf. ad esempio f. 9[r];
— dal f. 36[v] fino a f. 51, la scrittura diventa più piccola e più densa, linee 34, caratteri 1 mm, però probabilmente sempre dallo stesso copista;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-21.

Ms. 22
Canoni penitenziali

Sec. XIX; cm 14 × 11 × 4; piatti in legno, il superiore rotto verticalmente e riunito in un punto, l'inferiore pure rotto e incompleto; manoscritto su pergamena dura, stato di preservazione medio; ff. 54; col. 1; linee 14-16; scrittura media; caratteri 3-4 mm; mani diverse.

(ff. 3[r]-52[r]) Canoni penitenziali (*Qanonā*), *inc.* //// ወመንፈ[ስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አም]ላክ ፡ ቀዳሚሁ ፡ ለዝንቱ ፡ ዝሙት ፡ ውእቱ ፡ ወውእቱ ፡ ዕፁብ ፡ ኃጢአት ፡ ዘይንሰሐከሕ ፡ ለእዲሁ ፡ ሥጋሁ ፡ አው ፡ ተባዕት ፡ አው ፡ አንስት ፡ ቀኖናሁ ፡ ፺ዕለት ፡ ወይግበር ፡ ኰሎ ፡ ዕለተ ፡ ፻፺ሳግደተ ፡ ወለእመ ፡ ተረከበት ፡ ብእሲት ፡ ምስለ ፡ ብእሲት ፡ ካልዕት ፡ ይትሰሐላ ፡ በበይናትሆን ፡ ቀኖናሆን ፡ ፻ዓመተ ፡ ወይሰግደ ፡ ኰሎ ፡ ጸሎተ ፡ ፻ወ፳እመ ፡ ኮነት ፡ ውሰብተ ፡ ወእመሂ ፡ ዘእውስብት ፡ ምስለ ፡ ዘተርፈ ፡ ቀኖና ። እመበ ፡ ብእሲት ፡ ረከበት ፡ ሕፃነ ፡ *etc.*;

Osservazioni

— cf. Guerrier, *Canons*, 5-24; 345-55;
— ff. 1-2; 52[v]-54[v] in bianco;
— f. 3r: un *ḥarag* semplice;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-22.

Ms. 23
Diversi testi e preghiere magiche – Discorso dei dodici discepoli

Sec. XIX/XX; cm 16 × 12 × 5; piatti in legno semplice; manoscritto su pergamena; ff. 99; col. 1 o 2; linee 14-16; caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso (sbiadito).

1. (ff. 1[r]-2[r]) Recinto della Croce (*Ḥaṣura masqal*), *inc.* ጸሎተ ፡ በረድ ፡ ሳዶር ፡ አላዶር ፡ ዳናት ፡ አዴራ ፡ ሮዳስ ፡ *etc.*; cf. Strelcyn, *Prières*, 79-81;
2. (ff. 2[r]-) Contratti diversi (vedi sotto nelle Osservazioni);

3. (ff. 7^{r}-9^{r}) Vita e martirio di san Rocco (*Roqo*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ገድል ፡ ወስምዕ ፡ (^{v}) ዘቅዱስ ፡ ወብፁዕ ፡ ሮቆ ፡ ዘፈጸመ ፡ ገድሎ ፡ መንከረ ፡ አመ ፡ ፳ወ፫ለሚያዝያ ፡ *etc.*; cf. G. Colin, "Synaxaire éthiopien", in: *PO* 208 [46.4], 568-70;
4. (ff. 9^{r}-10^{r}) I nomi magici di Salomone per legare i demoni (*Asmāta Sālomon*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ዝውእቱ ፡ አስማተ ፡ ሳሎሞን ፡ ዘረደቦሙ ፡ ለአጋንንት ፡ *etc.*;
5. (ff. 10^{r}-12^{r}) Preghiera contro il dolore del parto, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ፅንስት ፡ እግዚአብሔር ፡ ንጉሥ ፡ ነገሥት ፡ *etc.*;
6. (f. 12^{r-v}) Frammento del Vangelo di Giovanni (Gv 1, 1-5) che continua con le parole di preghiera contro i demoni … ከማሁ ፡ ኢይቀርብዋ ፡ አጋንንት ፡ በመዓልት ፡ ወበሌሊት ፡ አድኅና ፡ ወፈውሳ ፡ ለዓለመትከ ፡ ወለተ ፡ መድኅን ፡ ወገዱ ፡ ዘፍጺም ፡ በጽልመት ፡ ፈርሐ ፡ ወደንገዘ ፡ ዲያብሎስ ፡ ርእዮ ፡ ብሑተ ፡ ልደት ፡ በሥጋ ፡ አምላከ ፡ በሊአል ፡ *etc.*;
7. (ff. 16^{r}-20^{r}) *Salām* a Maria, *inc.* ሰላም ፡ ለፍልሰተ ፡ ሥጋኪ ፡ ምስለ ፡ ነፍስኪ ፡ ኢመዋቲ ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 213;
8. (ff. 20^{r}-22^{v}) Preghiera contro *ḫad'ate fafas*, *inc.* ጸሎት ፡ በእምተ ፡ ኀድአተ ፡ ፈፊስ ፡ ወበቅል ፡ አንተ ፡ ፈረስ ፡ ወልደ ፡ ፈረስ ፡ *etc.*;
9. (ff. 22^{v}-33^{v}) Effigie di Fanuele (*Malke'a Fānu'ēl*), *inc.* ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ዘይደልዎ ፡ ተበጽአ ፡ *etc.*, Chaîne, *Répertoire*, n. 166;
10. (ff. 34^{r-v}) Preghiera magica con il "sigillo della Trinità" (*Mā'etaba Śellāsē*), *inc. ex abrupto* …]ሀበኒ ፡ ማዕተበ ፡ ሥላሴ ፡ አምእደ ፡ ሱራፌል ፡ ጽዋዓ[ተ] ፡ ሕይወት ፡ ቅዱስ ፡ ወከመ ፡ አትናገር ፡ ዘለስሙ ፡ ቅዳሴ ፡ አእትት ፡ እምላዕሌየ ፡ ዝልጋሴ ፡ ሴሴሴ [፡] ከመ ፡ ያዕኮብ ፡ ለስምከ ፡ ደራሴ ፡ *etc.*;
11. (ff. 34^{v}-37^{v}) Preghiera "alfabetica", *inc.* ሀላዌ ፡ መላኮት ፡ ዘአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ሣህል ፡ ፩እግዚአብሔር ፡ ለሀሁሂሃሄህሆ ፡ ሃይማኖት ፡ *etc.*;
12. (ff. 37^{v}-38^{v}) Inizio della preghiera per sciogliere l'incantesimo (*Mafteḥē serāy*) attinta dagli 81 libri e del sacerdote Cipriano, *inc.* በስመ ፡ በል ፡ ጸሎት ፡ በእንተ ፡ መፍትሔ ፡ ስራይ ፡ ዘተቀድሐ ፡ እምስ፹ወ፩መጻሕፍት ፡ ወቆጵርያኖስ ፡ ካህን ፡ በጊዜ ፡ ምጽአቱ ፡ ለሰብእ ፡ በጽያት ፡ *etc.*; cf. ms. London, BL *Add.* 16.245; Strelcyn, *Prières*, LIVs, n. 3;
13. (ff. 38^{v}-76va) Discorso dei dodici discepoli (*Arde'et*); ed. Littmann, 1-48; cf. Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 1, 326s;
    a. (ff. 38^{v}-39^{v}) Introduzione, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … በቅድስት ፡ ሥላሴ ፡ እንዘ ፡ አአምን ፡ ወእትመሐፀን ፡ እከህደከ ፡ ሠይጣን ፡ በቅድመ ፡ ዛቲ ፡ እምየ ፡ ቅ(f. 39^{r}) ድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ስምዕየ ፡ ማርያም ፡ ፀወን ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሥርየተ ፡ ኃጢአት ፡ ዘ፲ወ፪አርድእት ፡ ዘወሀቦሙ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ *etc.*;
    b. (ff. 39^{v}-46^{v}) Lezione di lunedì, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … በቅስት ፡ ሥላሴ ፡ እንዘ ፡ አአምን ፡ ወእትመሐፀን ፡ እከህደከ ፡ ሠይጣን ፡ በቅድመ ፡ ዛቲ ፡ እምየ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ስምዕየ ፡ ማርያም፡ ፀወን ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ጸሎት ፡ ዘ/////(f. 40^{r})እት ፡ መግድእት ፡ ወግረሬ ፡ ፀር ፡ ወመድኃኒተ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ወመፅሐፈ ፡ ሕይወት ፡ ዘወሀቦሙ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ለአርደኢሁ ። *etc.*;
    c. (ff. 46^{v}-51ra) Lezione di martedì (ded. sul margine di sopra ዘሠሉስ), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ወእምድኅረ ፡ ፈጸመ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ለአርደኢሁ ፡ መሐሩ ፡ ወሰብኩ ፡ በስምየ ፡ ዱያነ ፡ ፈውሱ ፡ ወበዝንቱ ፡ ስምየ ፡ እለ ፡ ለምጽ ። *etc.*;

d. (ff. 51ra-57ra) Lezione di mercoledì (ded. sul margine di sopra ዘረቡዕ), *inc.* በስመ : አብ : ... ወአንበብ : ዘንተ : አስማተ : ክርስቶስ : ወይቤሎ : (^{rb}) ባዕ : አኩይ : ጋኒን : በኃይለ : ዝንቱ : አስማተ : ክርስቶስ : ወሰፍሑ ! *etc.*;

e. (ff. 57ra-63rb) Lezione di giovedì (ded. sul margine di sopra ዘሐሙስ), *inc.* በስመ : አብ : ... ወከመዝ : ይቤሎ : ኵሎሙ : እለ : አምኑ : በስሙ : ለኢየሱስ : ክርስቶስ : *etc.*;

f. (ff. 63rb-69vb) Lezione di venerdì (ded. sul margine di sopra della pagina precedente ዘዓርብ), *inc.* በስመ : አብ : ... ወኮኑ : ኀሩያነ : ወተኃፍሩ : ኵሎሙ : እለ : ይመልኩ : አምላከተ : *etc.*;

g. (ff. 69vb-73vb) Lezione di sabato (ded. sul margine di sopra ዘቀዳሚት), *inc.* በስመ : አብ : ... ወዘንተ : (f. 70ra) ነገረ : እምድኅረ : ፈጸሙ : *etc.*;

h. (ff. 73vb-76va) Lezione di domenica (ded. sul margine di sopra ዘእሁድ), *inc.* በስመ : አብ : ... ወዘንተ : ነገረ : ነገሮሙ : ኢየሱስ : ለአርዳኢሁ : ወካዕበ : ተስእልዎ : ወይቤልዎ : አርዳኢሁ : ናሁ: ርኢነ : *etc.*;

14. (ff. 78^{r}-84^{r}) Preghiera contro *baseḫom* e per legare i demoni *barya* e *lagēwān*, *inc.* በስመ : አብ : ... ጸሎት : በእንተ : በስኖም : ወማዕሠረ : አጋንንት : በርየ : ወለጌዎን : ገብ : አርያናስ : *etc.*;

15. (ff. 84^{r}-89^{r}) Effigie di Fanuele (*Malke'a Fānu'ēl*), *inc.* በመላከ : /// : ማኅሌተ : ከቡር : ፋኑኤል : ወዘመልከዑ : ድርሳነ ። እመስ : ልሳንየ : ላዕልዓከነ ። ነዓ : ፋኑኤል : ትርድአኒ : *etc.*; cf. ms. Roma, ANL *CR* 61.21, Strelcyn, *Catalogue ANL*, 173;

16. (f. 89^{r}) Preghiera con nomi magici (*sine titulo*), *inc.* ////// ዶንካ : ካዘዕ : ኢርናእ : ከዮን : አፖስ : አእሎ : ኢቅ : ኢስካ : እፈው : ያብስተ : ፒፓስኪፍ : ኢብስ : *etc.*;

17. (ff. 89^{v}-90^{v}) Calcolo dei tempi per Giovanni (*Ḥasāba zaman*), *inc.* ሐሳበ : ዘመን : ለእመ : ከ : ዮሐንስ : በሰአይ : ደመ : ይበዝኅ : እከል : ይመልዕ : በደ/// : ወበቈለ : በፐቅምት : በኅዳር : ዝናም : ይበዝኅ : አልበ : ስርናይ ። *etc.*; cf. ms. Paris, BnF *éth.* 391 (*olim* Griaule 87), f. 18v-, Strelcyn, *Catalogue Griaule IV*, 26, n. 8;

18. (ff. 90^{v}-93^{r}) Preghiera di san Cipriano per scacciare i diavoli, *inc.* በስመ : አብ : ... ጸሎቱ : ለብፁዕ : ወለቅዱስ : ቆጵርያኖስ : ወዛቲ : ጸሎት : ፅንዕት : ለነገሥት : ወስደት : ለሰይጣናት : *etc.*; cf. ms. Berlin, *Orient. oct.* 1005, ff. 14^{v}-27^{r}, *VOHD* XX.4, 79, n. 21.2 (bibl.);

19. (ff. 93^{r}-96^{v}) Preghiera, *inc.* ዝንቱ : ቃል : ሀሎ : ውስተ : ቤቱ : አንተ : እግዚእ : *etc.*;

20. (ff. 96^{v}-97^{v}) Colofone, *inc.* ዘይጸውሮ : ለዝንቱ : መጽሐፍ : ይ(f. 97^{r})ትፈታሕ : እምኔሁ : ኵሉ : ሥሬይ : ወኵሉ : ማአሠር : ወኵሉ : ቅንአት : *etc.*;

Osservazioni

— ff. 1-3 in carta;
— ff. 4-5^{r}; 13^{r}-15^{v}; 77; 98-99 in bianco, diverse *probationes calami*;
— f. 2^{v} un testo (?) oscuro con penna, forse una serie di *probationes calami*;
— f. 3 testo in amarico: un contratto "firmato" con impronte digitali;
— f. 5^{v}: un altro contratto in amarico, "firmato" con le impronte;
— ff. 6^{r}-7^{r}: un testo in lingua amarica, parzialmente cancellato;
— f. 89^{r}: decorazione o segni magici (?);
— f. 10^{v}; 82^{r}; 83^{r}: miniature semplici di un angelo protettore con spada sguainata;

— f. 93ᵛ: menzione di *abuna* Gabra Ḥeywat e della sua moglie Walatta Madḫen;
— ff. 38ᵛ; 39ᵛ; 76ᵛ: segno di divisione decorativo, monocromatico (nero);
— f. 89r: segni magici simili a quelli di Strelcyn, *Prières*, 72;
— ff. 48-76: testo scritto in due colonne;
— ff. 78-97: formato del quaderno più piccolo, testo scritto *alia manu*;
— margini di numerose pagine danneggiati dall'umidità e fuoco; segni del fuoco anche sui piatti;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-23.

Ms. 24
Libro del battesimo (*Maṣḥafa ṭemqat*) (estratto)

Sec. XX; cm 16 × 11 × 4; piatti in legno chiaro, moderni, con dorso di pelle marrone, semplice; manoscritto di pergamena dura; ff. 30; col. 1; linee 15-20; caratteri 4-5 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 4ʳ-5ʳ) Preghiera che si dice sopra la madre del bambino nella chiesa 40 giorni dopo il parto, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ዝንቱ ፡ ጸሎት ፡ ንብረተ ፡ ዕድ ፡ ላዕለ ፡ እሙ ፡ ለሕፃን ፡ እምድኅረ ፡ ፵ዕለት ፡ *etc.*;
2. (ff. 5ʳ-29ʳ) Rito del battesimo con letture bibliche, *inc.* ወይቅብዮሙ ፡ ለእሙ ፡ ወለሕፃን ፡ ፍጽሞሙ ፡ ቅብዓ ፡ ቅዱስ ። ወይብል ፡ አንብሮ ፡ እድ ፡ ወትትመወ ፡ እምሥጢርኪ ፡ ቅዱስ ፡ መጽሐፈ ፡ ጥምቀት ፡ ቅዳሳት ፡ ይበል ፡ መዝሙር ፡ (ᵛ) በ፶ወጸሎተ ፡ እኰቲት ፡ ወይዕጥን ፡ ወይሕትት ፡ እስማቲሆሙ ፡ ለእለ ፡ ይጠመቁ ፡ ወይጹሊ ፡ ላዕሌሆሙ ። *etc.*;

Osservazioni

— ff. 1-3; 29ᵛ-30ᵛ in bianco;
— f. 4ʳ; 29ʳ: un *ḥarag* rosso-nero;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-24.

Ms. 25
Diversi testi liturgici – Preghiere diverse

Sec. XIX/XX; cm 16,5 × 11,5 × 5,5; piatti in legno scuro; manoscritto su pergamena; ff. 78; testo in 2 o in 1 col.; mani diverse, scrittura pessima, caratteri irregolari 2-4 mm; alcuni testi con le note musicali; lingua ge'ez e amarica; inchiostro nero e rosso.

Osservazioni

— stato di conservazione del libro pessimo; su numerose pagine segni di devastazione con acqua; testo spesso sbiadito e illeggibile, perciò difficile da identificare;
— ff. 34-37; 41-42: del formato diverso;
— f. 1ʳ in bianco;
— ff. 50-63: esplicazione della fede in lingua amarica;

— ff. 72-7: su carta con sei miniature stampate di carattere religioso e di origine tedesca (sotto la miniatura del f. 72: "Lith.Anst.v.W.Menges. Stuttgart"), numerate da I a VII; testo etiopico scritto sull'altro lato;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-25.

Ms. 26
Libro delle ore

Sec. XVIII/XIX; cm 18 × 16 × 5; piatti in legno scuro, l'inferiore rotto verticalmente e riunito con una striscia di tessuto in tre punti; manoscritto su pergamena, stato di conservazione medio, diverse pagine separate, tolte o intrise; quaderni riuniti in modo semplice; ff. 40; coll. 2; linee 24-26; caratteri abbastanza regolari, 2-3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 3ra-39va) Libro delle ore (*Maṣḥafa sa'ātāt*) (*sine titulo*), *inc.* መዝሙር ፡ ዘሌሊት ፡ ሃሌ ፡ ሃሌ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ሃሌ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ አአትብ ፡ ወእትነሣእ ፡ በስመ [፡] አብ ፡ ወወልድ [፡] ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ። ፫ተአስማተ ፡ ነሢእየ ፡ እትመረጐዝ ፡ *etc.*;
2. (f. 40ra-va) *Salām* a Maria, *inc.* [ሰላም ፡] ለኪ ፡ ምልዕተ ፡ ጸጋ ፡ ምልዕተ ፡ ጸ ፡ በር ፡ ወብዕል ፡ እንበበ ፡ ንትጋ ፡ አምላክ ፡ ሰማያዊ ፡ *etc.*

Osservazioni

— ed. መጽሐፈ ፡ ሰዓታት ፡ በግዕዝና ፡ በአማርኛ ። ዘሌሊት ፡ ወዘነግህ ። ; cf. voce annunciata per il quinto volume di *EAeth*;
— ff. 1-2 in bianco, con i diversi scarabocchi e *probationes calami*;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-26.

Ms. 27
Libro dell'arpa di Maria (*fragm.*)

Sec. XVII/XVIII; cm 19,5 × 17,5 × 2,5; libro malridotto; dai piatti rimane solo la metà dell'inferiore; manoscritto su pergamena, incompleto, alcuni fogli gravemente devastati con acqua e muffa, di altre rimangono solo le colonne interiori; ff. 36; testo in 2 colonne; linee 17; scrittura tipo *gwelḫ*, caratteri regolari 4 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 1ra-35vb) Arpa di Maria (*Argānon*), *inc. ex abrupto* ////// ምኩ](f. 1va)ራብ ፡ ሥጋየ ፡ ወተጠወቁ ፡ በፍትወት ፡ ወዘመውኩ ፡ ወገቢርየኒ ፡ በእንተ ፡ ዘኢበከይኩ ። ወይ ፡ ሊተ ፡ አሌ ፡ ሊተ ፡ በእንተ ፡ ዘኢለባስኩ ፡ ልብሰ ፡ መርዓ ፡ መኑ ፡ ያበውአኒ ፡ ቤተ ፡ በዐል ። *etc.* (= ed. AA 1967, p. 309);

Osservazioni

— manoscritto frammentario: alcuni fogli gravamente devastati, altri mancanti o sparsi e riuniti in ordine casuale;
— f. 1r: leggibili soltanto singole lettere e parole;
— f. 13ra: menzione di Gabra Amlāk (nome secondario);
— f. 36r in bianco; v: preghiera protettiva in due colonne, frammentaria *alia manu*;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-27.

Ms. 28

Lezionario per diverse feste dell'anno (*fragm.*) – Libro dell'iniziazione cristiana (*fragm.*)

Sec. XIX; cm 19 × 18 × 2,5; senza copertina; manoscritto su pergamena, frammentario, stato di conservazione medio; ff. 44; coll. 2; linee 19-23; fascicoli singoli sparsi, riuniti in modo semplice; scrittura abbastanza chiara, caratteri 3-4 mm, inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 1ra-28^{r}) Lezionario festivo; del Battesimo del Signore, *inc. ex abrupto* (= 1J 5, 5-9) ... ወመኑ ፡ ውእ]ቱ ፡ ዘይመውዖ ፡ ለዓለም ፡ ዘእንበለ ፡ ዘየአምን ፡ ከመ ፡ ኢየሱስ ፡ ውእቱ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ። *etc.*; indicazioni di lettura sui margini di sopra, alcune note illeggibili o cancellati: f. 2^{v} ዘቃና ፡ ገሊላ ። ; f. 3^{v} [ዘ]በዓለ ፡ ስምዖን ፡ ; f. 4^{r} ዘጾም ፡ ; f. 5^{v} ዘካልእ ፡ ጾም ፡ ; f. 7^{r} በአባ ፡ ኤዎስጠቴዎስ ፡ ; f. 9^{r} ዘኃምስ ፡ ጽም ፡ ; f. 10^{r} ዘሳድስ ፡ ዓም ። ; f. 11^{r} ሆሣዕና ። ; f. 12^{v} ዘህሙስ ፡ ዘሕፅበት ፡ እግር ። ; f. 14^{r} ዘቀዳም ፡ ሥዑር ። ; f. 15^{v} ዘፋሲካ ፡ እስከ ፡ ዕርገት ; f. 18^{r} ዘግብረ ፡ ፈጸምኩ ። ; f. 21^{v} ዘጰራቅሊጦስ ; f. 22^{v} ዘረምት ። ; f. 24^{r} ዘሐዋርያት ። ; f. 25^{v} ዘታቦር ። ; f. 26^{v} ዘአብርሃም ። ;
2. (ff. 29^{r}-44vb) Libro dell'iniziazione cristiana e del battesimo (*Maṣḥafa krestennā*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... መስሐፈ ፡ ክርስትና ፡ ወመጽሐፈ ፡ ጥምቀት ። ይበል ፡ መዝሙር ፤ ዘ ፤ ፶ ፤ ተሠሃለኒ ። ወጸሎተ ፡ አኰቴት ፡ ወያዕርግ ፡ ዕጣን ፡ *etc.*;

Osservazioni

— note marginali prevalentemente cancellate;
— ultima pagina praticamente illeggibile;
— f. 28rb: segno di separazione tra i testi composto dai punti rosso-neri;
— f. 28^{v}: originalmente in bianco, ora con un testo sacerdotale, parzialmente in amarico, *alia manu*;
— testo n. 2 *alia manu*;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-28.

Ms. 29

Discorso sulla Trinità – Simbolo *Quicumque* – Dottrina dei misteri

Sec. XVII/XVIII; cm 16 × 14 × 4,5; senza copertina; manoscritto su pergamena asciutta e malridotta; ff. 86; linee 13; caratteri grandi, belli e regolari, 5 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 1ra-38ra) Discorso sulla Trinità (*Nagara Śellāsē*), *inc. ex abrupto* ... መ](1ra) ንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ኢይጊለ ፡ ወልድ ፡ ዘ//////// መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ኢይ/////////ኀቡራነ ፡ ሕሊና ፡ እሙንቱ ፡ (^{rb}) እንበለ ፡ ብዕድ[ና] ፡ በሥላሴ ፡ ግጽ[ዋ]ን ፡ እጉዛን ፡ በ//// ። አብ ፡ በ//// ፡ ውእቱ ፡ በራእይ ፡ ምስለ ፡ ወልድ ፡ ወምስለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። ወልድ ፡ በገጹ ። ፩ውእቱ ፡ በራእይ ፡ ምስለ ፡ አብ ፡ [ወ]ምስለ ፡ መ[ንፈስ ፡] ቅዱስ ፡ መን[ፈስ ፡] (^{va}) ቅዱስ ፡ በገጹ ፡ ፩ ፡ ውእቱ ፡ በራእይ ፡ ምስለ ፡ አብ ፡ ወምስለ ፡ ወልድ ። *etc.*; cf ms. 2.2 (?); G. Lusini, in: *EAeth* 2, 142;
2. (ff. 38ra-65vb) Lodi della Trinità (*Weddāsē za-malke'a Śellāsē*), *inc.* ውዳሴ ፡ ዘማልክዐ ፡ ሥላሴ ፡ ሰላም ፡ ለህላዌክሙ ፡ ዘኢይትዓወቅ ፡ ጥንቱ ፡ ወኢይ(^{v})ትአመር ፡ ተፍጻሜት ። አጋአዝየ ፡ ሥላሴ ፡ እለ ፡ ኢትመውቱ ፡ እንዘ ፡ ፲፩ ወእንዘ ፲፫ ለዕበይክሙ ፡ ፍጻሜ ፡ አልቦቱ ። *etc.*; ed. AA, 317-37, cf. ms. 2.4;

3. (ff. 66ra-72rb) Simbolo detto "africano" e attribuito a sant'Atanasio di Roma (*sic*!) (lat. *Quicumque*), *inc*. ጸሎተ ፡ ሃይማኖት ፡ ርትዕት ፡ ዘአፍሪቅያ ፡ ዘተናገረ ፡ አትናቴዎስ ፡ ሮማዊ ፡ ይቤ ፡ ኵሉ ፡ ፩፩ ፡ ዘይፈቅድ ፡ ይድኃን ፡ ይኅሥሥ ፡ ሃይማኖተ ፡ ካቶሊክ ፡ እንተ ፡ ይ[እቲ] ፡ ሐዋርያዊት ፡ እንተ ፡ ትሜህር ፡ ጽምረተ ፡ ሥላሴ ። *etc*.; *expl*. ... ዘንተ ፡ ሃይማኖተ ፡ ጸሐፈ ፡ አትናቴዎስ ፡ ዘሀገረ ፡ ባባ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ መንበረ ፡ ጴጥሮስ ፡ ወጳውሎስ ፡ ወአም//////ዛን ፡ እምብሔረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወአዕሎውዋ ፡ አነ ፡ ጊዮርጊስ ፡ እንዘ ፡ እግዚአ ፡ ይረድእ ፡ ወቃሉ ፡ ያጸንዕ ፡ በትአምርት ፡ ዘይተሉ ፡ አሚን ። ; cf. ms. London, BL *Or*. 743, f. 17a-, Wright, *Catalogue*, 209, n. cccxix.1c; Conti Rossini, *Manoscritti*, 631; Cerulli, *Letteratura*, 143s. Il testo del *Simbolo* fa parte del trattato di Giyorgis di Sāgla, cf. *OCP* 80/1 (2014) pp. 97-99;

4. (ff. 72va-77rb) Dottrina dei misteri [= *Doctrina arcanorum*] (*Temherta hebu'at*), *inc*. በእንተ ፡ ትምህርት [፡] ኅቡአት ፡ እምቅድመ ፡ ጽርስፎራ ፡ ዘይትነበብ ፡ ለምእመናን [፡] ፳ትምህርተ ፡ ኅቡአትሰ ፡ ከመዝ ፡ ንግር ፡ ዘቅድመ ፡ ሀሎ ፡ ወይሄሉ ፡ ወዘመጽአ ፡ ዘሐመ [፡] ወተቀብረ ፡ ወ[ተንሥአ] ፡ ወጻዕረ ፡ ዘሞት ፡ ፈትሐ ፡ ዘእምዉታን ፡ ተንሥአ ፡ *etc*.; *lacuna* fra i ff. 73-4 (= ed. Lifschitz, *Textes*, 44^{8}-46^{4}); *expl. ex abrupto*... ወዓዲ ፡ ይንግር ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ንሕነሂ ፡ አጋዊየ ፡ ቦቱ ፡ ጸወን ፡ ዘበሕቲቶ ፡ ሀብተ ፡ ተምሂረነ ፡ ኪያሆን ፡ ንንሣእ ። ይቤ ፡ ከመ ፡ የሀበ[ነ ። ... (= ed. Lifschitz, *Textes*, 52^{6}); ed. Lifschitz, *Textes*, 40-52; cf. B. Burtea, in: *EAeth* 4, 914; bibl. Proverbio, *Inventario*, 477;

5. (ff. 78ra-81va; 84) Litania alla Trinità (mutilo), *inc. ex abrupto* ... በሥላሴ ፡ እትነሣእ ፡ ወእመኒ ፡ ተንተንኩ ፡ በሥላሴ ፡ እሰወቅ ፡ ወእመኒ ፡ ርኅብኩ ፡ በበረከተ ፡ ሥላሴ ፡ እጸግብ ። *etc*.;

6. (ff. 81va-83vb) Testo sulla retta fede (mutilo), *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ... በእንተ ፡ ሃይማኖት ፡ ርትዕት ፡ ጸሎ////ሃይማኖት ፡ //////በአብ ፡ ////ብ ፡ ውእ(^{v})ቱ ፡ በሀላዌሁ ። አአምን ፡ በወልድ ፡ ከመ ፡ ወልድ ፡ ውእቱ ፡ በሀላዌሁ ። *etc*.;

Osservazioni

— f. 1^{r} difficilmente leggibile;

— manoscritto incompleto e danneggiato dal fuoco;

— alcune pagine devastate, sparse, riunite in ordine errato, cf. ff. 77-78;

— ff. 84, 85 e 86 provengono dallo stesso libro, però la loro posizione giusta è difficile da determinare;

— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-29.

Ms. 30
Effigie di Maria – Effigie di Gesù Cristo

Sec. XX; cm 14,5 × 11 × 1,5; senza copertina; manoscritto su pergamena dura; ff. 20; coll. 2; linee 18-21; scrittura media, caratteri poco regolari, 3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 1ra-10vb) Effigie di Maria (*Malke'a Māryām*), *inc*. ሰላም ፡ ሰ[ላም ፡ ለዝክረ ፡] ስምኪ ፡ [ሐዋዝ ። እም]ነ ፡ ከልበኔ ፡ ወቍስጥ [፡] ወእምነ ፡ ሰንበልት ፡ [ምዑዝ ፡ ማርያ]ም ፡ ድንግል ፡ ለባሲተ ፡ አቢይ ፡ [ት]እዛዝ ፡ *etc*.; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 220 (e.g. ms. Paris, BnF *éth*. 69.4, Zotenberg, *Catalogue*, 78); Chaîne, *Répertoire*, n. 172 (e.g. ms. London, BL *Or*. 539, f. 211a-, Wright, *Catalogue*, 78, n. cxviii.7c); trad. ital. con analisi del testo di Tedros Abraha, *Mälkə'a Maryam*, 49-69;

2. (ff. 10vb-20rb) Effigie di Gesù Cristo (*Malke'a Iyasus*), *inc.* ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ስመ ፡ መሐለ ፡ ዘሴይሄሱ ፡ ዘአንበረ ፡ ቀድመ ፡ እግዚአብሔር ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 123 (e.g. ms. Paris, BnF *éth.* 69.3, Zotenberg, *Catalogue*, 77s); trad. it. con analisi del testo di Tedros Abraha, *Mälkəʾa 'Iyyäsus*, 97-120; Habtemichael Kidane, in: *EAeth* 3, 705.

Osservazioni

— testo parzialmente intriso e su diverse pagine;
— ff. 1r; 10vb: un *ḥarag* bicolorato;
— f. 20v in bianco, con *probationes calami*;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-30.

Ms. 31
Salterio (*Dāwit*)

Sec. XVII/XVIII; cm 16 × 13,5 × 9,5; piatti in legno scuro, ora separati dal codice, l'inferiore rotto verticalmente a metà e riunito in due punti; manoscritto su pergamena; ff. 170; testo in 1 e 2 coll.; scrittura regolare e fine; caratteri 2 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 1^{r}-134^{r}) Salmi 1-151;
2. (ff. 134^{r}-148^{r}) Quindici cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento;
3. (ff. 148^{v}-155^{v}) Cantico dei Cantici;
4. (ff. 156ra-165vb) Lodi di Maria (*Weddāsē Māryām*), *inc.* ውዳሴ ፡ በሰኑይ ፡ ዕለት፡ ፈቀደ ፡ እግዚእ ፡ ያግዕዞ ፡ ለአዳም ፡ ኅዙን ፡ *etc.*;
5. (ff. 166ra-170rb) Un'altro *Weddāsē*: Porta della luce (*Anqaṣa berhān*), *inc.* ውዳሴ ፡ ወግናይ ፡ ዘእግዚእትነ ፡ ማርያም ፡ ጸሎታ ፡ ወበረከታ ፡ የሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ አሜን ፡ ቅድስት ፡ ወብፅዕት ፡ ስብሕት ፡ ወቡርክት ፡ ክብርት ፡ ወልዕልት ፡ አንቀጸ ፡ ብርሃን ፡ *etc.*;
6. (f. 170^{rb-vb}) Inno a Maria, *inc.* እሰግድ ፡ ለኪ ፡ ኦእግዝእትየ ፡ ማርያም ። ለፀሐየ ፡ ጽድቅ ፡ ሰረገላሁ ። ; *expl. ex abrupto*, mal leggibile; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 336; Turaiev, *Manoscritti*, 45;

Osservazioni

— manoscritto in pessimo stato di conservazione, alcuni quaderni separati, i margini spesso stracciati, specialmente quello a piè di pagina;
— segni dell'uso quotidiano;
— numerose *probationes calami* e aggiunte marginali su diverse pagine;
— segni di divisione semplici, punti neri e rossi; quelli più decorativi sono probabilmente posteriori, cf. per es. ff. 59v, 76r, 86v, 116v;
— titoli dei salmi in rosso e con caratteri più grandi;
— numerazione delle parti del libro, mentre i salmi singoli non sono numerati;
— ff. 156-170: testo in due colonne; ff. 156-65 con le note musicali;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-31.

Ms. 32
Libro grammaticale (in amarico)

Sec. XIX/XX; cm 15 × 11 × 3; senza copertina; manoscritto su pergamena dura; ff. 56 (+ 2 fuori numerazione); col. 1; linee 18-22; scrittura fine, caratteri abbastanza regolari, 3 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 2r-55v) Libro grammaticale (*Sawāsew*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ንጽሕፍ ፡ ሰዋስወ ፡ ጥበብ ፡ ስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አሜን ። ባሕል ፡ ማለት ፡ ነገር ፡ ብሂል ፡ ብሂሎት ፡ ዘይቤ ፡ ማለት ፡ ዘይቤ ፡ ማለትም ፡ ያለ ፡ ይሆናል ፡ ሰዋስው ፡ ማለት ፡ መሰላል ፡ ተንከተም ፡ ማ ፡ ድልድይ ፡ ማዕዶት ፡ ማ [፡] መሸጋገርያ ፧ *etc.*;

Osservazioni

— cf. Meley Mulugetta, in: *EAeth* 4, 562-4; ms. Berlin, *Orient. oct.* 1013, *VOHD* XX.4, n. 29;
— ff. 1-2 in bianco e aggiunte posteriori;
— un altro foglio di pergamena dura sostituisce la copertina del libro;
— tra i ff. 9 e 10 un foglio segnato "9 bis"; un'altro invece tra 14 e 15 segnato "14 bis";
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-32.

Ms. 33
Frammenti del Salterio (*Dāwit*)

Sec. XIX; cm 20 × 18; sette fogli sparsi, pergamena malridotta; col. 1 e 2; linee 25; testo intriso e spesso illeggibile; scrittura media, caratteri 2-3 mm; inchiostro nero e rosso. Sono presenti alcuni frammenti del Cantico dei Cantici e di *Weddāsē Māryām*. Segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-33.

Ms. 34
Descrizione del mondo abitato con aneddoti dei sapienti

Sec. XVIII; cm 14 × 12,5; un quaderno solo composto di otto fogli uniti, senza copertina; manoscritto su pergamena; testo in 2 coll.; linee 20; scrittura fine e regolare; caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 1ra-8rb) *inc.* [ታሪክ ፡ ወግእዝ ፡]ይቤ ፡ ጸሐፊ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ እስመ ፡ ተዘከርኩ ፡ ክፍላተ ፡ ኵሉ ፡ ምድር ፡ ዘከመ ፡ ተካፈልዋ ፡ ደቂቀ ፡ ኖኅ ። ወካዕበ ፡ ይደልወነ ፡ ናይድዕ ፡ በዝየ ፡ ዜና ፡ ኵሉ ፡ አጽናፈ ፡ አህጉር ፡ ወዘአምሳሊሁ ፡ ወዘሀሎ ፡ ውስቴቱ ፡ እምተአምራት ። ወንዘከር ፡ እንተ ፡ አእመርናሁ ፡ እምግብረ ፡ አሕዛብ ፡ እለ ፡ የኀድሩ ፡ ውስቴቶን ፡ ወግብር ፡ ዘነበረ ፡ ቦቶን ። ወንዜኑ ፡ ዘውስተ ፡ ዝንቱ ፡ አህጉር ። *etc.* (ed. comparativa in preparazione)

Osservazioni

— descrizione del mondo e della sua divisione tra i figli di Noè (διαμερισμὸς τῆς γῆς), basandosi sul Tolomeo, con ventinove storie brevi su alcuni saggi in diversi paesi del mondo ellenistico, in Egitto, in Siria e in Persia (diverso però dal

Maṣḥafa falāsfā ṭabibān, cf. U. Pietruschka, in: *EAeth* 2, 485s, e trad. ingl. di C. Sumner, *The Book of the Wise Philosophers*, AA 1974; Id., *Classical Ethiopian Philosophy*, AA 1985, p. 63-165);

— il documento consiste infatti in un estratto dell'inedito *Chronicon* di Giyorgis Walda Amid (al-Makīn), cf. Proverbio, *Inventario*, 543; Witakowski, *Chronography*, 293-8;

— il testo risponde a quello di ms. Berlin, *Orient. oct.* 1299, ff. 5^{v}-10^{v}; 14^{v}-20^{v}, cf. *VOHD* XX.4, 147, n. 71.1.6 (sec. XIX/XX);

— frammenti dell'opera si trovano pure in: a) ms. Paris, BnF *d'Abb.* 20, ff. 1^{r}-3^{r} (sec. XVIII/XIX), cf. Chaîne, *Catalogue d'Abb.*, 15: "sur le premier feuillet de garde: fragment d'un traité de cosmographie d'après Ptolémée le Sage (በጥሎሜዎስ ፡ ጠቢብ ፡)"; cf. Conti Rossini, *Notice*, 459, n. 67; ed. И. Крачковскій, "Изъ эѳіопской географической литературы", in: *Христіанскій востокъ* 1 (1912), p. 127-145 [= I. Kračkovskij, "Dalla letteratura geografica etiopica", in: *Kristianskiy vostok* 1 (1912), p. 127-145] (testo et. con trad. russa pp. 129-36); b) *fragm.* in ms. Grottaferrata, *Crypt. aet.* 3, ff. 3ra-3va, ed. Proverbio, *Inventario*, 484.544s; c) possibilmente anche in *EMML* 3981, f. 142^{v} (XIX sec.), cf. Proverbio, *Inventario*, 543;

— f. 8^{v} originalmente in bianco, ora con diverse *probationes calami*, così come due terze della col. 8rb;

— prima linea del testo principale, come pure gli inizi delle storie singole, scritto in rosso;

— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-34.

Ms. 35

Miracolo di Zar'a Buruk – Discorso sulla retta fede – *Salām* alla Chiesa

Sec. XIX; cm 12 × 9; senza copertina; un quaderno singolo; ff. 16; manoscritto in pergamena; col. 1; linee 11; scrittura abbastanza chiara; caratteri 4 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 1^{r}-7^{v}) Miracolo di Zar'a Buruk, *inc.* [በ]ስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ [ወ]መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ ዘርአ ፡ ቡሩክ ፡ ወአክበረ ፡ በዓሎ ፡ ለለወርኁ ፡ አመ ፡ ፳ወ፮ለመጋቢት ፡ ወኪዳነ ፡ ምሕረት ፡ አመ ፡ ፲ወ፮ለ///ወርኀ ፡ ወሶበ ፡ ረከበ ፡ ሞገሰ ፡ በኀቤሁ ፡ ወወሀበ ፡ መድኀን ፡ ፈረሰ ፡ እላት፡ ወበትረ ፡ ወርቅ ፡ (') በትአምርተ ፡ መስቀል ፡ ወይቤሎ ፡ ሑር ፡ ውስተ ፡ ደያን ፡ ወአውጽእ ፡ ነፍሳተ ፡ መጠነ ፡ ትክል ፡ ፀዊረ ፡ ወሐረ ፡ ወቦአ ፡ ውስተ ፡ ሲኦል ፡ ወተሐዝሉ ፡ ወወጽአ ፡ በሰላም ፡ ውስተ ፡ ሥጋሁ ፡ ነፍስ ፡ ዲበ ፡ ነፍስ ፡ ወተፀፍቀ ፡ ከመ ፡ ንሕብ ፡ ወእንዘ ፡ ይወጽአ ፡ እሒዞ ፡ ነፍሳተ ፡ ወይቤ(f. 2^{r})ሎ ፡ ፩ ኃጥእ ፡ አዘርአ ፡ ቡሩክ ፡ ተረፍኩ ፡ ባሕቲትየ ፡ ወአውጽአኒ ፡ *etc.*;
2. (ff. 7^{v}-12^{v}) Discorso sulla retta fede (in amarico), *inc.* የዚህችማ ፡ የጥንባሆ ፡ (f. 8^{r}) መፍጠርዋ ፡ ማከሰኞ ፡ ቀን ፡ ናት ፡ ጌታችንም ፡ የተሰቀለ ፡ ዕለት ፡ *etc.*;
3. (ff. 13^{r}-16^{r}) *Salām* alla Chiesa, *inc.* ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምኪ ፡ በርኀበ ፡ ዓለም ፡ ስፉነ ፤ እንተ ፡ ባዕለ ፡ ሕይወት ፡ ወሞት ፡ ሶበ ፡ ንድምአ ፡ ሥልጣነ ። ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ፡ ተራድእኒ ፡ ፍጡነ ። ለጸረ ፡ ዚአየ ፡ ኵሎ ፡ ዘመነ ። እስመ ፡ መፍቅዱ ፡ ከመ ፡ ኢንጥፉዕ ፡ አነ ፤ እንዘ ፡ ኃይልኪ ፡ መንከረ ፡ በባዕለ ፡ ቅዱሳን ፡ እዜኑ ። *etc.*; *expl. ex abrupto*;

Osservazioni

- sul santo monaco Zar'a Buruk (XVII sec.) cf. Raineri, in: *ESO* 2, 1383-4; l'edizione dei miracoli con un *malke'* di Jaeger, *Zar'a Buruk*; tr. L. Ricci, *Miracoli*; per il ms. di Berlino, *Orient. quart.* 1015 cf. Jaeger, *Über den Ge'eztext*;
- Zar'a-Buruk parla con un peccatore della croce che sconfigge satana e tutti i demoni suoi, e delle anime salvate grazie al battesimo del corpo. Questa recensione del testo non si trova tra i miracoli pubblicati da Jaeger e completati da C. Conti Rossini, anche se viene adoperato il motivo della potenza salvifica della croce presente nel miracolo n. 17;
- ff. 1ʳ e 16ᵛ difficilmente leggibili e danneggiati; diverse pagine intrise;
- *probationes calami* e note marginali con penna su numerose pagine del libro;
- segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-35.

Ms. 36
Libro delle ore (*fragm.*)

Sec. XX; cm 10 × 7,5; senza copertine; manoscritto su pergamena; un quaderno solo; ff. 10; coll. 2; linee 15; testo con le note musicali; caratteri 2 mm; stato di conservazione medio.

Osservazioni

- testo mutilo, frammento di un libro delle preghiere liturgiche, senza inizio né fine; a ogni sezione del canto si ripete l'invocazione: "O Signore, ascolta la mia preghiera, alleluya, alleluya" (ስምዓ ፡ እግዚእ ፡ ጸሎትየ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡);
- segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-36.

Ms. 37
Commento alla preghiera "Padre nostro" – Inni liturgici

Sec. XX; cm 12,5 × 9 × 1; senza copertine; manoscritto su pergamena; col. 1; linee 13-22; scrittura media, caratteri irregolari, 3-2 mm; inchiostro nero.

1. (ff. 1ʳ-22ʳ) Commento (*andemtā*) al Padre nostro (in amarico), *inc.* [በ]ስመ ፡ አብ ፡ ... ወ[ን]ጌል ፡ ዘማቴ[ዎስ ፡] አንተሙሰ ፡ ሶበ ፡ ተጸልዩ ፡ ከመዝ ፡ በሉ ፡ አቡነ ፡ ዘበሰማ[ያ]ት ፡ አቡነ ፡ ዘበሰማያትን ፡ ስለምን ፡ ደረሰ ፡ አቡነ ፡ ዘበሰማያት ፡ አስኞቸው ፡ ቢሉ ፡ ቀደሞ ፡ ዮሐንስ ፡ ከጌታ ፡ ፈተ ፡ መጊፈት ፡ አስተምራል ፡ ደላሉ ፡ መኳንንት ፡ መጥተው ፡ አስተም//ን ፡ አሉት ፡ ፍርድ ፡ ኢታድሉ ፡ መማለጀ ፡ አትብሉ ፡ ሕገ ፡ እግዚአብሔር ፡ *etc.*;
2. (ff. 22ᵛ-27ᵛ) Inni con le note musicali (*alia manu*), *inc.* ዕዝል ፡ ወለቡ ፡ ጽፍኅ ፡ ወአጽምአጊ ፡ ቃለ ፡ ሰእልትየ ፡ *etc.*; *expl. ex abrupto*;

Osservazioni

- il testo n. 1 è differente da quello di ms. Paris, BnF *éth.* 621 (*olim* Griaule 313), Strelcyn, *Catalogue Griaule IV*, 194;
- prima e ultima pagina del manoscritto mal leggibili;
- segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-37.

Ms. 38
Testi diversi

Sec. XIX/XX; cm 11,5 × 9,5 × 4; piatti in legno semplice; manoscritto su pergamena dura; ff. 41; linee 12-13; scrittura media, caratteri abbastanza regolari, 3 mm; inchiostro nero e rosso; stato di conservazione medio.

1. (ff. 3^{r}-22^{r}) Trattato sulla Trinità (in amarico), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ብሎ ፡ መጻሕፍት ፡ እንድጀምሩ ፡ በአብ ፡ ስም ፡ ወላዴ ፡ ዘወልድ ፡ ስም ፡ ተወላዲ ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ስም ፡ ሠራጺ ። ለአጠይቆ ፡ አካላት ፡ ፫፩፩ብልን ፡ ነአምናለን ፡ እምቅድመ ፡ ዓለም ፡ ያለናት ፡ ከአብ ፡ ወውለዱ ፡ ነአምን ፡ ፪ልደታተ ። *etc.*;
2. (ff. 23^{v}-39^{v}) Lodi a Maria di *Weddāsē Māryām*:
   a. (ff. 23^{v}-25^{v}) *inc.* ፈቀደ ፡ [እግ]ዚእ ፡ ለአዳም ፡ ያግዕዞ ፡ ሥጋኪ ፡ ንጹሐ ፡ እስመ ፡ ረስየ ፡ አራዞ ። ማርያም ፡ ድሉት ፡ ለምሕረት ፡ ወለናዝዞ ፤ ይቅበዓኒ ፡ ዕፍረተ ፡ ጽድቅ ፡ ወያምዕዘኒ ፡ አምዕዞ ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 398;
   b. (ff. 25^{v}-29^{r}) *inc.* አክሊለ ፡ ምክሕነ ፡ አንቲ ፡ እንተ ፡ አልብኪ ፡ መምስለ ። እስመ ፡ ወለድኪ ፡ ለነ ፡ ዘእግዚአብሔር ፡ ቃለ ። ማርያም ፡ ገነት ፡ ዘትጸውሪ ፡ አስካለ ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 326;
   c. (ff. 29^{r}-31^{r}) *inc.* ኵሉ ፡ ሠራዊተ ፡ ሰማይ ፡ በእንተኪ ፡ ይብሉ ። ብጽዕት ፡ አንቲ ፡ ማርያ(ᵛᵃ)ም ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አባሉ ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 383;
   d. (ff. 31^{v}-34^{v}) [ዕፀ ፡ እንተ ፡ ርእየ ፡] ሙሴ ፡ በደብር ፡ ምስሌኪ ፡ ኮነ ፡ መንገለ ፡ ኀቡዕ ፡ ምጢር ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 385;
   e. (ff. 35^{r}-37^{v}) *inc.* ንጽሕት ፡ ወብርሕት ፡ እምዐደ ፡ ትጽድሊ ። ወዕምኑን ፡ ለማይ ፡ ትትሌዓሊ ፤ ማርያም ፡ ወለቱ ፡ ለዳዊት ፡ አርከ ፡ ሌሊ ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 319;
   f. (ff. 37^{v}-39^{v}) *inc.* ተሰመይኪ ፡ ፍቅርተ ፡ አቡርከት ፡ እምአኒስት ። አንቲ ፡ ውእቱ ፡ ቀመረ ፡ ደግሚት ፡ ኀዳስ ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 299;

Osservazioni

— ff. 1^{r}-2^{v}; 22^{v}-23^{r}; 41^{r-v} in bianco;
— inchiostro rosso molto sbiadito su diverse pagine del codice;
— segni di divisione tra i testi singoli semplici, composti di solito di quattro punti neri e quattro rossi;
— ff. 33 e 36 non sono stati fotografati;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-38.

Ms. 39
Libro del ringraziamento

XX sec.; custodia di cuoio, in un segmento, originalmente d'un altro manoscritto; cm 14 × 8.5 × 3,5; piatti in legno; manoscritto su pergamena; ff. 71 (+ 2 senza numero); col. 1; linee 12-13; caratteri 2 mm; testo con le note musicali; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 4^{r}-54^{r}) Libro del ringraziamento (*Zemmarē*), *inc.* ንዌጥን ፡ በረድኤተ ፡

እግዚአብሔር ፡ [እን]ቀጸ ፡ ዝማሬ ። ወተፈነወ ፡ ዮሐንስ ፡ ከመ ፡ ይስብክ ፡ ሞጽአቶ ፡ ለከቡር ፡ *etc.*;

2. (ff. 56^{r}-61^{*v}) Antifone (con le note musicali), *inc. ex abrupto* ...] እስመ ፡ ሕዝቅኤልኒ ፡ ይቤ ፡ ርኢኩ ፡ መንበረ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡ ነዋህ ፡ *etc.*; linee 19; caratteri di 1 mm;
3. (ff. 62^{r}-71^{r}) Antifone (con le note musicali), *inc.* ዘወጽአ ፡ በጥበብ ፡ ወበለ ፡ ዘጸመ////// ዘወረደ ፡ እምላዕሉ ፡ አይሁድ ፡ ሰቀሉ ፡ ወሚመ ፡ ያዕመሩ ። ከመ ፡ ብእሲ ፡ ጠቢብ ፡ ዘይጸውሞ ፡ ወይጼሊ ፡ ወይሰተሰሪ ፡ በዕንተ ፡ ኃጢዓቱ ፡ ፪ገቢረ ፡ ሠናይ ። *etc.*;

Osservazioni

— ed. ዝማሬ ፡ ዘደረሰ ፡ ቅዱስ ፡ ያሬድ ። ኢትዮጵያዊ ። , AA 1985 *AM* [= 1992/3 *AD*]; Habtemichael Kidane, *Ufficio*, 110-6;

— tra i ff. 61 e 62 due fogli senza numeri, qui segnati come 61* e 61**;

— ff. 1-3; 54^{v}; 55^{v}; 61^{**v}; 68^{v}; 71^{v} in bianco;

— sul f. 55^{r} un testo cancellato, rimane soltanto l'incipit: "በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ እስት ፡ | በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወልድ ፡" (in rosso);

— f. 61^{**r} (*alia manu*): "፮በ ፡ ፪ካህናቲከ ፡ ይለብሱ ፡ ጽይቀ ፡ ወጸድቃኒከ ፡ ትፍሥሕተ ፡ ይትፌሥሑ ፡ ወየሐውሩ ፡ ውስተ ፡ ሕይወት ፡ እለ ፡ ሎሙ ፡ ሕማ ፡ ወሎሙ ፡ ሥርዓት ፡ ወ ፡ ሎቶሙ ፡ ይእቲ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ ወ ፡ አድምዑ ፡ መንግሥተ ፡ ተገበሩ ፡ ጽድቀ ፡ ወረከቡ ፡ ሐስፋሆሙ ።";

— diversi segni di dilavazione e dell'uso quotidiano;

— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-39.

Ms. 40
Vangelo di Giovanni

Sec. XX; custodia di cuoio in due segmenti; cm 11 × 7,5 × 5; piatti in legno, rivestiti di pelle bulinata marrone; manoscritto su pergamena; ff. 153 (+ 2 senza numeri); coll. 2 o 1; linee 13; scrittura quadrata, abbastanza regolare; caratteri 3 mm.

1. (ff. 4ra-148rb) Vangelo di Giovanni (*Wangēl za-Yoḥannes*), *inc.* ብስራተ ፡ አብ ፡ ቅዱስ [፡] ትሩፍ ፡ ረድእ ፡ ተራገሪ ፡ በመለኮት ፡ ዮሐንስ ፡ ወልደ [፡] ዘብዴዎስ ፡ ፍቁረ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረ(4rb)ከቱ ፡ የሀሉ [፡] ምስለ ፡ ገብሩ ፡ ወልደ ፡ ጸድቅ ፡ ከበደ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ቀዳሚሁ ፡ ቃል ፡ ውእቱ ፡ ወውእቱ ፡ ቃል [፡] ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ *etc.*; ed. Wechsler, *Evangelium*;
2. (ff. 148^{v}-153^{v}) Preghiera a Cristo, *inc.* ምእመናን ፡ ወምእመናት ፡ እለ ፡ ኪያከ ፡ ተከመኑ ፡ ለነሢእ ፡ ሥጋከ ፡ ወትረ ፡ ኀበ ፡ ተዓየኑ ። ወልደ ፡ አብ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘኢትትፈለጥ ፡ እምኀፅኑ ፡ እስብከ ፡ ሎሙ ፡ ሕማመከ ፡ *etc.*;

Osservazioni

— due fogli non numerati, il primo segue il f. 115, l'altro il f. 126;

— ff. 1-3^{r} originalmente in bianco, ora con un testo in lingua amarica intitolato ፈቲን ፡ ዕስት ፡ ጉቡዕ ፡, scritto *alia manu*, in una colonna al lato sinistro delle pagine;

— f. 3ᵛ: miniatura colorata di un santo seduto (Giovanni Evangelista?), con calamo e libro nelle mani;
— f. 4ʳ: un *ḥarag* primitivo, colorato;
— f. 89ʳ: un elemento decorativo;
— testo sui ff. 148ᵛ in poi in una colonna sola;
— i singoli quaderni sono numerati con i numeri etiopici, decorati al centro del margine superiore delle pagine;
— i nomi santi, così come gli inizi dei capitoli, sono scritti in rosso;
— il testo del Vangelo è stato diviso per i giorni della settimana; le sezioni sono segnate con un filo rosso o bianco attaccato al margine della pagina;
— il nome del possessore: Walda Ṣaddeq Kabad, cf. f. 4ʳᵇ;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-40 (sul contrapiatto inferiore è erroneamente attaccata la segnatura TG-AR-IV-37).

Ms. 41
Effigie di Libanos – Effigie dell'arcangelo Raffaele

Sec. XX (moderno); custodia di cuoio, visibilmente più antica del manoscritto stesso, in due segmenti; cm 11,5 × 8,5 × 4; piatti in legno semplice; manoscritto su pergamena; ff. 32 (+ 1 senza numero); col. 1; linee 9-11; scrittura pessima, caratteri poco regolari, 4 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 3ʳ-17ᵛ) Effigie di Libanos (*Malke'a Libanos*), *inc.* ኦክርስቶስ ፡ ዘተወለድከ ፡ እምድንግል ። መድኃኒተ ፡ ንፍሰሙ ፡ ትኩን ፡ ለሕዝበ ፡ ሙስና ፡ ወታጕል ፡ ሰብሐተ ፡ ሊባኖስ ፡ ገብርከ ፡ ሐዋርያ ፡ ቅዱስ ፡ ወንግል ። ባርከ ፤ በየማንከ ፡ ወበእዴየ ፤ መሰወል ። አኮኑ ፡ ለኢከ ፡ ባርኮተ ፡ ትከል ። *etc.*; ed. Bausi, *Libanos*, 206-12; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 377;
2. (ff. 17ᵛ-28ᵛ) Effigie dell'arcangelo Raffaele (*Malke'a Rufā'ēl*), *inc.* ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ጸውኦ ። ዘአቅደመ ። ኢይርአይ ። አምላከ ፡ አዳም ፡ እንበለ ፡ ይሰመ ። ሩፋኤል ፡ ምልዓኒ ፡ ወወስከኒ ፡ ዳግመ ። *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 131;

Osservazioni

— ff. 1-2; 29ʳ; 30-32 in bianco;
— f. 3ʳ: un *ḥarag* molto primitivo, colorato;
— f. 17ᵛ: un elemento decorativo per la divisione dei testi;
— f. 29ᵛ: un disegno primitivo dell'angelo, colorato in viola;
— dopo il f. 31 un foglio non numerato;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-41.

Ms. 42
Effigie di Maria – Effigie di Gesù Cristo

XX sec.; custodia di cuoio in due segmenti, più antica del libro, semplice e malridotta; cm 9 × 7 × 2,5; manoscritto su pergamena, senza copertine; ff. 43; col. 1; linee 10-13; scrittura pessima, caratteri irregolari, 3-4 mm.

1. (ff. 1^{r}-22^{r}) Effigie di Maria (*Malke'a Māryām*), *inc.* ሰላም [፡] ሰላም[፡ ለዝ]ክረ ፡ ስምኪ ፡ ሐዋዝ ፡ እምነ ፡ ከልበኔ ፡ ወ[ቍስ]ጥ ፡ ወእምነ ፡ ሰንበል[ት ፡ ም]ዑዝ ፡ ማርያም ፡ ድንግል ፡ *etc.*; cf. ms. 30.1;
2. (ff. 22^{v}-41^{v}) Effigie di Gesù Cristo (*Malke'a Iyasus*), *inc.* ሰላም ፡ ለዝክረ ፡ ስምከ ፡ ስመ ፡ መሐላ ፡ ዘኢይሔሱ ፡ ዘአንበረ ፡ ቀድመ ፡ እግዚአብሔር ፡ በአትሮ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ *etc.*; cf. ms. 30.2;

Osservazioni

— la copertina del codice è sostituita dalla carta di pergamena propria del manoscritto; la parte superiore è scarabocchiata all'interno;
— ff. 42^{r}-43^{r}: frammento di un altro *salām* a Cristo, scritto dall'altra parte del manoscritto, il cui inizio doveva trovarsi sul f. 43^{v}, ora cancellato;
— *probationes calami* e scarabocchi su diversi margini del libro;
— alcune pagine sono malridotte, perciò anche il testo è mal leggibile;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-42.

Ms. 43
Preghiera di Maria sul Golgota – Dottrina dei misteri – Effigie di Cristo – Preghiere magiche

Sec. XIX; custodia di cuoio in un segmento; cm 9 × 7 × 3; piatti in legno rotti e riuniti con spago; manoscritto su pergamena; ff. 51 (+ 1 senza numero); col. 1; linee 12-15; scrittura prevalentemente chiara e regolare; caratteri 2-3 mm; mani diverse; inchiostro nero e rosso; stato di conservazione medio.

1. (ff. 2^{r}-22^{v}) Preghiera di Maria (sul Golgota), scritta da Procoro (*Abrokoros*), discepolo di Giovanni (*Ṣalota Māryām*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ዛቲ ፡ ጸሎት ፡ ዘእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወለዲተ ፡ አምላክ ፡ ዘጸሐፋ ፡ አብሮኮሮስ ፡ ረድአ ፡ ዮሐንስ ፡ ጸሎታ ፡ ወበረከታ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ገብረ ፡ ወልደ ፡ አምላክ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፨ *etc.*; vedi sopra: ms. 7.1;
2. (ff. 23^{r}-31^{v}) Dottrina dei misteri (*Temherta ḫebu'at*), *inc.* በእንተ ፡ ትምህርተ ፡ ኅቡዓት ፡ ቅድመ ፡ ዘትትነገር ፡ እምጽርስፎራ ፡ ለምዕመናን ፡ ኅቡዓት ፡ ትምህርተ ፡ ኅቡዓትሰ ፡ ከመዝ ፡ ንግር ፡ ዘቅድመ ፡ ሀሎ ፨ ወይሄሉ ፡ ዘመጽአ ፡ ዘሐመ ፨ *etc.*; cf. sopra: ms. 29.3;
3. (ff. 31^{v}-43^{r}) Effigie di Gesù Cristo (*Malke'a lessān*), *inc.* ናሁ ፡ ተማኅፀንኩ ፡ በኖኅተ ፡ ስምከ ፡ ካፍ ፡ ወበቀደማይ ፡ የውጣ ፡ ዘጥንተ ፡ ፊደሎን ፡ አሴፍ ፡ ከመ ፡ ታድኅነኒ ፡ ክርስቶስ ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 314;
4. (ff. 43^{r}-45*^{r}) Commmorazione dei santi arcangeli, per il 19 *tāḫśāś*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ወእምዝ ፡ አመ ፡ ፲ወ፱ለወርኃ ፡ ታኅሣሥ ፡ ይትጋብኡ ፡ ኵሎሙ ፡ መላእክት ፡ ከመ ፡ ይርዓዩ ፡ መልአከ ፡ ሠርዌሆሙ ፡ ወመልአከ ፡ ሰላሞሙ ፡ ሚካኤልሃ ፡ ወገብርኤልሃ ፡ መልአከ ፡ ሣህል ፡ ወለካልዓን ፡ *etc.*;
5. (f. 46^{v}) Preghiera contro *'āwdemā santanā*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ዓውድማ ፡ ሰንተና ፡ ሰተና ፡ ሰተና ፡ ቀተና ፡ ቀተና ፡ ቀተና ፡ *etc.*;
6. (ff. 47^{r}-48^{v}) *Salām* all'arcangelo Raguele, *inc.* ሰላም ፡ ለከ ፡ ለኃይለተ ፡ ሰማይ ፡ ልዑል ፡ ራጉኤል ፡ ሊቅ ፡ ወመልአከ ፡ ጽድቁ ፡ ለክርስቶስ ፡ *etc.*;
7. (f. 48^{v}-50^{v}) Preghiera magica (*sine titulo*), *inc.* ///// (f. 49^{r}) ድልዐሃሰ ፡ ድልዐሃሰ ፡

ድልማሰ ፡ ዘያድለቀል ፡ ///// ለወቅለ ፡ ቃዴሰ ፡ ጢሰ ፡ እሳቶ ፡ ዐትን ፡ ጢሰ ፡ ነፍሰ ፡ በትን ፡ አምኃ ፡ አውርድ ፡ በረከተ ፡ ሰማያውያን ፡ ወምድራውያን ፡ ዝናም ፡ ኤልሞን ፡ ዲበ ፡ ይብተራ ፡ *etc.*;

Osservazioni

— f. 1 originalmente in bianco, ora con un testo mal leggibile (una preghiera terapeutica?) e scarabocchiato;
— elementi decorativi di divisione: ff. 2^{r}; 22^{v}; 23^{r}; 31^{v}; 45*^{r};
— tra i ff. 45 e 46 un foglio senza numero, qui come il "f. 45*";
— nomi dei possessori: f. 22^{r} Gabra Walda Amlāk; f. 45*^{r} Gabra Aragawi;
— ff. 45*^{v} e 46^{r}: miniature policromatiche di due angeli con le spade sguainate, quello a sinistra con l'indicazione ሥዕለ ፡ ቅዱስ ፡ ሚካኤል, quello a destra invece ሥዕለ ፡ ቅዱስ ፡ ገብርኤል;
— ff. 49-50 in formato più piccolo;
— f. 51^{r-v} contiene un altro testo, oggi completamente illeggibile;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-43.

Ms. 44
Preghiere diverse

Sec. XIX/XX; custodia di cuoio in un segmento, proveniente da un altro manoscritto; cm 8,5 × 6,5 × 1; codice senza copertina, sostituite da un frammento di cuoio; manoscritto su pergamena; ff. 14; col. 1; linee 10-12; scrittura media, da mani diverse; caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 1^{r}-9^{v}) Preghiera a Cristo detta Spada della divinità (*Sayfa malakot*), *inc.* በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቀደማዊ ፡ ዘእንበለ ፤ እማልም [፡] ወማዕከላዊ ፤ ዘንበለ ፡ ዮም ፡ ወደኃራዊ ፡ ዘእንበለ ፡ ጌሠም ፤ ብሉየ ፤ መዋዕል ፡ ዘእንበለ ፡ ዓም ፡ ገባሬ ፡ ኵሉ ፡ ዘእንበለ ፡ ድካም ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 274; Grébaut, *Prière*;
2. (ff. 10^{r}-12^{r}) Preghiera contro *magrara ṣar* e *'āqāb* (*alia manu*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎት ፡ በእንተ ፡ መግረረ ፡ ፀር ፡ ወዓቃቡ ፡ ርእሰ ፡ በስመ ፡ ሳቤላ ፡ ሕሮምና ፡ የቬር ፡ ቬወ ፡ ሰከ ፡ አስጾድ ፡ ጀሞጀ ፡ ስረ ፡ ብረ ፡ ይሬን ፤ *etc.*;
3. (ff. 12^{r}-14^{r}) Un altra preghiera (contro) *bederā* che è malocchio (*alia manu*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ በል ፡ ጸሎተ ፡ ብድራ ፡ ዘውእቱ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነት ፡ ዓይነ ፡ ወርቅ ፡ ወዓ ፡ ጥላ ፡ ወእንዘ ፡ የሐውር ፡ እግዚእነ ፡ ውስተ ፡ ባሕረ ፡ ጥብርያደስ ፡ *etc.*;

Osservazioni

— f. 1^{r} elemento decorativo, bicolorato;
— f. 14^{v} in bianco, ora malridotto;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-44.

Ms. 45
Lodi di Maria

Sec. XIX; custodia di cuoio, in due segmenti; cm 9 × 6 × 3; piatti in legno; mano-

scritto su pergamena; ff. 56; col. 1; linee 14; scrittura abbastanza regolare, caratteri corsivi, 2-3 mm; inchiostro nero e rosso (sbiadito).

1. (ff. 3r-38v) Lodi di Maria (*Weddāsē Māryām*);
   a. Preghiera di lunedì, *inc.* [ውዳ]ሴሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ድንግል ፡ [ዘ] ይትነበብ ፡ በዕለተ ፡ ሰኑይ ፡ ፈቀደ ፡ እግዚእ [፡ ያግ]እዞ ፡ ለአዳም ፡ ኅዙነ ፡ ወትኩዘ ፡ ልብ ፡ ወ[ያግብ]አ ፡ ኀበ ፡ ዘትካት ፡ መንበሩ ። *etc*;
   b. (ff. 6v-) di martedì;
   c. (ff. 12v-) di mercoledì;
   d. (ff. 18v-) di giovedì;
   e. (ff. 26r-) di venerdì;
   f. (ff. 30v-) di sabato;
   g. (ff. 35v-) di domenica;
2. (ff. 38v-55r) Un'altro *Weddāsē*: Porta della luce (*Anqaṣa berhān*), *inc.* ወእምዝ ፡ ንጽሕፍ ፡ ውዳሴሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ *etc.*;

Osservazioni

— singole pagine danneggiate con vermi e umidità;
— ff. 1-2; 55v-56v originalmente in bianco, ora scarabocchiati;
— ff. 3r; 55r: elemento decorativo o un *ḥarag* semplice;
— elemento di divisione semplice, composto da punti rosso-neri;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-45.

Ms. 46
Rotolo di giustificazione

Sec. XVIII/XIX; cm 8,5 × 7 × 3,5; piatti in legno, forse posteriori al codice stesso; manoscritto su pergamena, stato di media conservazione; ff. 55; col. 1; linee 6; scrittura regolare; caratteri 5 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 3r-55r) Rotolo di giustificazione (*Lefāfa ṣedeq*) [= Libro della vita (*Maṣḥafa ḥeywat*)], *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... መጽሐፈ ፡ ሕይወት ፡ ወመድኀኒት ፡ ልፋፈ ፡ (v) ጽድቅ ፡ ዘጸሐፉ ፡ አብ ፡ በእዴሁ ፡ ወወሀባ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ እምቅድመ ፡ ይትወለድ ፡ ክርስቶስ ፡ እንተ ፡ ታበው(f. 4r)ዕ ፡ ውስተ ፡ ፀባብ ፡ አንቀጽ ፡ ወታበውዕ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ። *etc.*;

Osservazioni

— ed. Budge, *Bandlet*; cf. Euringer, *Binde*; Guidi, *Storia*, 55; B. Burtea, in: *EAeth* 3, 542s; per la bibl. vedi Grébaut, *Catalogue Griaule I*, 280s;
— lo stesso testo, intitolato Libro della vita, fa parte di alcuni manoscritti di *Maṣḥafa genzat*, e.g. ms. London, BL *Or.* 551, ff. 26va-34va, Wright, *Catalogue*, 97, n. cxliv.7; cf. Budge, *Bandlet* (ed. facsimile in appendice); Euringer, *Binde*, 76;
— ff. 1-2; 55v in bianco;
— f. 3r: elemento decorativo, o un *ḥarag* semplice;
— f. 10 gravemente danneggiato;

— ff. 15^{r}; 16^{r}; 21^{v}: menzione di Walatta Takla Hāymānot;
— a partire del f. 45, il testo è scritto in 8-9 linee, con caratteri più piccoli (*alia manu*?);
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-46.

Ms. 47
Rotolo di giustificazione

Sec. XIX; cm 8 × 6 × 2,5; piatti in legno semplice; manoscritto su pergamena; ff. 34; col. 1; linee 8-9; scrittura regolare quadrata, caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 3r- 33r) Rotolo di giustificazione (*Lefāfa ṣedeq*) [= Libro della vita (*Maṣḥafa ḥeywat*)], *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎተ ፡ ድኅነተ ፡ ነፍስ ፡ ወመጽሐፈ ፡ ሕይወት ፡ ዘትሰመይ ፡ ልፋፈ ፡ ጽድቅ ፡ ዘወሀብ ፡ አብ ፡ ለእግዝእት(^{v})ነ ፡ ማርያ[ም ፡] እምቅድመ ፡ ይትወለድ ፡ ክርስቶስ ፡ እምኔሃ[፡]እንተ ፡ ታበውዕ ፡ ውስተ ፡ ጸባብ ፡ አንቀጽ ፡ ወትበወዕድ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ። *etc.*;

Osservazioni

— cf. ms. 46; l'inizio del testo risponde meglio alla recensione del ms. London, BL *Add.* 16,204, Dillmann, *Catalogus BL*, 61, n. lxxix.1; cf. Budge, *Bandlet* (ed. facsimile in appendice); Euringer, *Binde*, 91ss;
— ff. 2^{r}; 3^{r}: elemento decorativo semplice all'inizio del testo;
— f. 2^{r}: l'inizio del testo: "በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎተ ፡ ድኅነተ ፡ ነፍስ ፡ ወመጽሐፈ ፡ ሕይወት ፡ ዘትሰመይ ፡ ልፈፈ [፡] ጽድቅ ፡ ዘወሀብ ፡ አብ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ኢትፍርሂ ፡ እምቅድመ ፡ ይትወለድ ፡ ክርስቶስ ፡ (2^{v})", qui rotto, viene ripetuto poi a partire dal f. 3^{r};
— ff. 1^{r-v}; 2^{v}; 33^{v}-34^{v} in bianco;
— inchiostro rosso su numerose pagine sbiadito e mal leggibile;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-47.

Ms. 48
Preghiera magica

XIX/XX sec.; cm 7 × 4,5 × 4; piatti in legno semplice; manoscritto su pergamena; ff. 54; linee 7-9; scrittura pessima, caratteri irregolari, 2-3 mm; inchiostro nero e rosso.

(ff. 3^{r}-54^{v}) Preghiera contro il demonio e i serpenti, per intercessione dei santi evangelisti, *inc. ex abrupto* ///[አ]ከይስ ፡ አከይስ ፡ አከይስ ፡ አከዮሳዊ ///ል ፡ መርገዎን ፡ አቅሌመድ ፡ መለአኮ ፡ ለአርዊ [፡] ምድር ፡ አሀከባ (^{v})//// በቀር/// አግአዚ ፡ አሮግዞ ፡ ሙላዱ ፡ ለከይሲ ፡ ሙስና ፡ ፈውስ ፡ ኵን ፡ በማቴዎስ ፡ (f. 4^{r}) ወማርቆስ ፡ ሙስና ፡ ፈውስ ፡ ኵን ፡ በሉቃስ ፡ ወዮሐንስ ፡ ሕድግይ [፡] በሉከ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወምንፈስ ፡ ቅዱ(4^{v})[ስ] ///// *etc.*;

Osservazioni

— manoscritto malridotto: l'intero codice è gravemente danneggiato con acqua,

muffa e sporcizia, perciò non si piega bene, mentre tante pagine sono praticamente illeggibili; inoltre il pessimo carattere di scrittura e numerosi scarabocchi non permettono d'identificare diversi brani del testo; non si esclude la presenza di testi diversi;
— sui ff. 1-2 frammenti di un testo scritto dall'altra parte del codice;
— ff. 19ᵛ e 20ʳ: due miniature primitive bicolorate: a sinistra un personaggio, probabilmente san Giorgio, su cavallo; a destra un altro personaggio, forse un angelo, sotto di cui una croce in rosso;
— f. 41ᵛ: menzione di Gabra Ḥeywat;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-48.

Ms. 49
Recinto della Croce

Sec. XVIII/XIX; cm 7,5 × 7,5 × 3,5; manoscritto su pergamena, senza copertina dura, sostituita da due frammenti di cuoio; ff. 75 (+ 1 senza numero); col. 1; linee 10; scrittura regolare, caratteri di 2-3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 2^{r-v}) L'inizio del vangelo di Giovanni (Gv 1, 1-5) (*alia manu*);
2. (ff. 3^{r}-75^{v}) Recinto della Croce (*Ḥaṣura masqal*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … አአትብ ፡ መእትነሣእ ፡ ፻አስማተ ፡ ነሢእየ ፡ እትመረጕዝ ፡ እመኒ ፡ ወደቁ ፡ እትነሣእ ፡ ወእመኒ ፡ ሖርኩ ፡ ውስተ ፡ ጽልመት ፡ እግዚአ[ብሔር ፡ ያበር]ሀ ፡ ሊተ [፡] በእግዚአብሔር ፡ ሊተ ፡ ተወከልኩ ። *etc.*;

Osservazioni

— ed. *Le rempart de la croix*, in: Lifschitz, *Textes*, 92-182; cf. Guidi, *Storia*, 54; B. Burtea, in: *EAeth* 2, 1045s;
— intero codice malridotto, danneggiato da fuoco, umidità e muffa, perciò alcune pagine sono quasi illeggibili;
— alcuni quaderni e fogli singoli separati;
— f. 1 originalmente in bianco, ora scarabocchiato;
— tra i ff. 60 e 61 un altro foglio senza numero conserva il numero "35" d'una paginazione antica;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-49.

Ms. 50
Preghiere magiche e testi diversi

Sec. XVIII/XIX; cm 5,5 × 4 × 2,5; senza copertina; manoscritto su pergamena; ff. 50; col. 1; linee 9; testo scritto con caratteri regolari 2-3 mm;

1. (ff. 1^{r}-2^{v}) Preghiera sull'acqua, *inc. ex abrupto* …]ድ ፡ በረደ[የተ]/// ገበለ ፡ ጽሩይ ፡ ማይ ፡ ኀበ ፡ ስብከት ፡ ገበርከ ፡ በመምድረ ። ወሃለቃሐ ፡ [ጸጌ] ⁝ በቀበ// ሚካኤል ። ወ///ድተ// በከመ ፡ ተነበየ ⁝ ጌ(^{v})ኖክ ፡ ምስለ ፡ ኖኅ ፡ ገብሩ ፡ ይቤሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለኖኅ ፡ ዳግመ ፡ ኢያማስና ፡ ለምድር ፡ በአይኅ ። ወከማሁ ፡ ኢታውርድ ፡ በረደ ⁝ ዘእንበለ ፡ ጽሩይ ፡ ማ(f. 2^{r})ይ ፡ በሀገረ ፡ ሪዲ ፡ ገብራይ ፡ ኀለቀሃ ፡ እገሌ ፡ በማርያም

፤ ጽዮን ፡ በ፯ጻድቃን ፡ በ፱ቅዱሳን ። በፀዓዳ ፡ ፀፀር ፡ ወዘቅብዕ ፡ ዘኢሰከፎ ፡ ማይ ፤ በስዝ(ᵛ)///ትረ ፡ ሙሴ ፡ ግበር ፡ በቀርን ፡ ወአሁር ፤ *etc.*;

2. (ff. 2ᵛ-6ᵛ) Preghiera *barad aberd*, *inc.* በስመ ፡ አብ .... ጸሎተ ፡ በረድ ፡ አብርድ ፡ አስተባርድ ፤ ኮል ፤ ተከል(f. 3ʳ)ከል ፡ ፭ር ፡ ተአስር ፡ አቅናኤል ፤ ብርሃናኤል ፡ ከሰብኤል ፡ ከርታኤል ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፤ *etc.*;
3. (ff. 7ʳ-11ʳ) Preghiera contro *nadarā*, con il racconto su che cosa videro gli apostoli sul lago di Tiberiade, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎተ ፡ [ነ]ደራ ፡ ወእ[ንዘ ፡ የ]ሐውር ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ውስተ ፡ ባሕረ ፡ ጥብርያደስ ፡ ምስ(f. 7ᵛ)ለ ፡ አርዳኢሁ ፡ ርእዩ ፡ መልከዓ ፡ *etc.*; cf. Strelcyn, *Catalogue Wellcome*, 29, n. II.4;
4. (ff. 11ʳ-13ᵛ) Preghiera contro malocchio (*weṣā'e enta ba-qayeh*), *inc.* ጸሎተ ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነት ፡ ውፃእ ፡ እንተ ፡ በቀይህ ፡ ወበጸሊም ፡ ዮሴፍ ፡ ዘከመ ፡ ወጽአ ፡ እምሕሱም ፡ አባዊን ፡ ያባኵድ ፡ *etc.*;
5. (ff. 14ʳ-20ᵛ) Preghiera contro malocchio (*samu la-ab*), *inc.* ተሎተ (*sic*!) በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነት ፡ ሰሙ ፡ ለአብ ፡ አብ፩ል፩ ፡ ሰሙ ፡ ለወልድ ፡ አብጥል፩ ፡ ሰመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፈትለ ፡ ቆጺሮስ ፡ *etc.*;
6. (ff. 20ᵛ-47ᵛ) Dottrina dei misteri (*Temherta ḫebu'at*), *inc.* በእንተ ፡ [ት]ምህርተ ፡ ኅቡዓት ፡ ቅድመ ፡ ዘትትነገር ፡ እምቅርስፎ(f. 21ʳ)ራ ፡ ለምዕመናን ፡ ኅቡዓት ፡ *etc.*; *expl. ex abrupto* ... ኪያከ ፡ ፈቅር ፡ አብ ፡ ወዘኪያ[ከ ፡] ይዌድስ ፡ ወቦቱ ፡ ኵሉ ፡ ማኅበረ ፡ ቅ[ዱሳን ፡ ... *etc.* (= ed. Lifschitz, *Textes*, 50[19]);

Osservazioni

— codice malridotto; diverse pagine oscure e ormai illeggibili;
— f. 13ᵛ *etc.*: nome del possessore Walda Arāgāwi;
— f. 20ᵛ: un ornamento semplice all'inizio del testo;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-50.

Ms. 51
Rotolo magico

Sec. XX; cm 185 × 10,5; manoscritto su tre frammenti di pergamena; col. 1; scrittura pessima, caratteri 2 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi:
   a. Preghiera contro *bāryā* e *lagēwon*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎ[ት ፡ በእ]ንተ ፡ ባርያ ፡ ወለጌዎን ፡ ር[ከብ ፡ ዘ]ስልብ ፡ ልበ ፡ ሰብእ ፡ *etc.*;
   b. Preghiera *nadarā*, *inc.* ጸሎት ፡ ነደራ ፡ ዘውእቱ ፡ ሕማመ ፡ አይነት ፡ ዓይነ ፡ ሰተእ ፡ ዓይነ ፡ ቡዳ ፡ ወጠቢብ ፡ *etc.*;
   c. Preghiera contro *bāryā* e *tegerteyā*, *inc.* ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ባርያ ፡ ወትግርትያ ፡ ሌልባብ ፡ መሐቦቲ ፡ ነውቫል ፡ ነውቫል ፡ ነውቫል ፡ *etc.*;
   d. Preghiera contro il male di *budā*, *ṭabib*, *anṭaraññā*, e *falānšā*, *inc.* ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ቡዳ ፡ ወጠቢብ ፡ ወአንጠረኛ ፡ ወፈላንሻ ፡ አላሁማ ፡ ወያኑራ ፡ ተዋዲራ ፡ ጎጆረድ ፡ *etc.*;
   e. Leggenda di Susenyos e Werzelyā, con la preghiera per la protezione dai demoni, *inc.* በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሕያው ፡ ነበቢ ፡ ተናጋሪ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡

… ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ሱስንዮስ ፡ *etc.*; ed. Fries, *Legend*; cf. Grébaut, *Légende*, 177; B. Burtae, in: *EAeth* 4, 772s;

f. Parafrasi del Vangelo di Marco sull'emorroissa (cf. Mc 5, 25-9), *inc.* ወንጌል ፡ ዘማርቆስ ፡ ወንዘ ፡ የሐውር ፡ እግዚኢ ፡ ውስተ ፡ አሕጉረ ፡ አድያም ፡ *etc.*;

2. Miniature:
   a. angelo con spada sguainata, policromatica; cf. Wagner, *Illustrationen*, n. 2;
   b. croce ornata con Maria e Giovanni sotto e due putti sopra, policromatica; cf. Wagner, *Illustrationen*, n. 19;
   c. tre soggetti in un campo: croce al centro; un personaggio femminile (Maria?) a sinistra; un personaggio maschile (Giovanni?) a destra, policromatico;
   d. sigillo di Salomone, policromatico; cf. Wagner, *Illustrationen*, nn. 11 e 12;
3. Possessore: Walatta Mikā'ēl.

Ms. 52
Rotolo magico

Sec. XX; custodia di cuoio in due segmenti, uniti con spago; cm 161 × 11,5; manoscritto in 3 frammenti di pergamena; col. 1; caratteri 2-3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi:
   a. Preghiera per sciogliere l'incantesimo (*mafteḥē śerāy*) attinta dagli 81 libri, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ። በእንተ ፡ መፍትሔ ። ሥራይ ፡ ዘተቀድሐ ፡ እም፹ወ፩መጻሕፍት ፡ ፍታሕ ፡ ሥራየ ፡ ፍቁራ ፡ *etc.*;
   b. Preghiera per sciogliere l'incantesimo (*mafteḥē śerāy*) di *ğer aqeğer*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ መፍትሔ ፡ ሥራየ ፡ ጅር ፡ አቅጅር ፡ ሸር ፡ ተአሸር ፡ *etc.*;
   c. Preghiera con i nomi di *śerāy*, *inc.* ጸሎት ፡ አስማተ ፡ ሥራይ ፡ ///ማንት ፡ ድኃድጋሰኔ ፡ አግማኢ ፡ አቅማኑ ። *etc.*;
   d. Preghiera *aqifež*, *inc.* አቂፍዠ ፡ አቂፍዠ ፡ አቂፍዠ ፡ አቀመሾር ፡ ሻጅንሸር ፡ ጁር ፡ *etc.*;
   e. Preghiera *ašabaḥēl*, *inc.* አሸበሔል ፡ አቅማሸር ፡ አቅሜኤሄል ፡ አርማቄጤፌጢ ፡ *etc.*;
   f. Preghiera contro i demoni *bāryā* e *lagēwon*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ መስጥመ ፡ አጋንንት ፡ ባርያ ፡ ወለጌዎን ፡ ፍልፀት ፡ ወቅርፀት ፡ ወግዓት ፡ ወቍርጥሞት ፡ *etc.*;
   g. Un'altra preghiera contro i demoni *bāryā* e *lagēwon*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ መስጥመ ፡ አጋንንት ፡ ባርያ ፡ ወለጌዎን ፡ ደስክ ፡ ወጉዳሴ ፡ ዘር ፡ ወሕግሪዳ ፡ *etc.*;
   h. Preghiera contro malocchio (*ḥemmāma 'āyena*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነ ፡ አንተ ፡ በሰማይ ፡ ወአንተ ፡ በምድር ፡ *etc.*;
   i. Preghiera contro *ayenat*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ዓይነት ፡ ዘርእሱ ፡ ወአይነት ፡ ዘብእሲቱ ፡ ወዓይነት ፡ ወዘገራህቱ ፡ *etc.*;
2. Miniature:
   a. angelo con spada sguainata, primitiva, bicolorata;

b. croce al centro e due personaggi accanto (Maria e Giovanni?), con un altra croce sotto di loro; bicolorata;

3. Possessore: Gabra Egzi'abḥēr.

Ms. 53
Rotolo magico

Sec. XX; custodia di due segmenti di cuoio; cm 196 × 11,5; manoscritto in 3 frammenti di pergamena; coll. 2; caratteri 2 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi:
   a. (col. 1) Preghiera contro *šotolāy*, *šotolāwit*, e *tegretyā*, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሾተላይ ፡ ወሾተላዊት ፡ ወትግርትያ ፡ ወአርጋኤ ፡ ደም ፡ ወጽንሰ ፡ ባርያ ፡ ወትግርትያ [፡] *etc*.; cf. Raineri, *Rotoli*, n. 380.4;
   b. Preghiera contro *šotolāy*, *šotolāwit*, e *aqābē ḥeḍānāt*, *inc*. ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሾተላይ ፡ ወሾተላዊት ፡ ወወአቃቤ ፡ ሕፃናት ፡ ኢተቅርቡኒ ፡ ወኢትልክፉኒ ፡ ይልሳሕ ፡ *etc*.;
   c. Preghiera, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ አአምን ፡ በስመ ፡ ወልድ ፡ አአምን ፡ በስመ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ አአም[ን] ፡ ኢትቅርቡኒ ፡ *etc*.;
   d. Preghiera contro i demoni *bāryā* e *lagēwon*, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ባርያ ፡ ወለጌዎን ፡ ርኩስ ፡ ዘይሰልብ ፡ ልበ ፡ ሰብእ ፡ *etc*.;
   e. Preghiera contro *argā'ē dam*, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ አርጋኤ ፡ ደም ፡ ወጽንደ ፡ ሰንታም ፡ ቀንታም ፡ አጅር ፡ መጅር ፡ *etc*.;
   f. (col. 2) Leggenda di Susenyos, *inc*. በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሕያው ፡ ነባቢ [፡] ወተናጋሪ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሐሱ [፡] ለቅዱስ ፡ ሱስንዮስ ፡ በእንተ ፡ አሰስሎ ፡ ደዌያት ፡ ወሕፃናት ፡ *etc*.; cf. ms. 51.e;
   g. Preghiera contro il male di *budā*, *ṭabib*, *anbraññā* e *falāneš*, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት [፡] በእንተ ፡ ሐማመ ፡ ቡዳ ፡ ወጠቢብ ፡ ወአንበረኛ ፡ ወፈላንሽ ፡ አላሁማ ፡ ወያኑራ ፡ ተዋቂራ ፡ *etc*.;
   h. Preghiera contro malocchio, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነት ፡ አይነ ፡ ሰብእ ፡ ዓይነ ፡ ወርቅ ፡ ዓይነ ፡ ነደራ ፡ *etc*.;
2. Miniature:
   a. angelo con spada sguainata; in rosso-nero-giallo;
   b. croce ornata, con due personaggi (Maria e Giovanni?) sotto, e due putti sopra; sui lati della miniatura quattro volte ripetuto il nome ወለተ ፡ ጊዮርጊስ; in tre colori;
   c. sigillo di Salomone; disegno policromatico, simile a quello nel ms. 51.2d;
3. Possessore: Walatta Ṣādqān.

Ms. 54
Rotolo magico

Sec. XX; custodia di cuoio in un solo segmento; cm 165 × 7,5; manoscritto moderno in 3 frammenti di pergamena; col. 1; testo e miniature parzialmente dilavate e mal leggibili; caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi:

a. Preghiera (rete) [di Salomone] per legare i demoni (*marebabta Salomon*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎት ፡ በእንተ ፡ መርበብተ ፡ ዘረበቦሙ ፡ ለአጋንንት ፡ ከመ ፡ መርበብተ ፡ ዓሣ ፡ ዘባሕር ፡ አእያ ፡ ሾራያ ፡ አልሾደይ ፡ *etc.*; cf. *VOHD* XX.4, 258, n. 138.1; edizione del testo con commento di Euringer, *Netz*; cf. B. Burtea, in: *EAeth* 3, 777s;
b. Preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ወገጹ ፡ ዘፍጹም ፡ በጽልመት ፡ ኢር// ፡ ወደንገፀ ፡ ዲያብ[ሎስ ፡] *etc.*;
c. Preghiera *naderā* contro malocchio, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎተ ፡ ነድራ ፡ ዝውእቱ ፡ ሕማመ ፡ ዓይነት ፡ ወእንዘ ፡ የሐውር ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ *etc.*;
d. Preghiera contro il male di *bāryā* e *lēgēwon*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ሥላሴ ፡ ዋህድ ፡ ዕሩያን ፡ በአካል ፡ ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡ ወአተረ ፡ ሰማይ ፡ *etc.*;
e. Preghiera per scogliere incantesimi (*mafteḥē śerāy*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... [ጸሎት ፡] በእንተ ፡ መፍትሔ ፡ ሥራይ ፡ ፍታሕ ፡ *etc.*;

2. Minature:
   a. angelo con spada sguainata; miniatura gravemente slavata;
   b. croce blu su campo rosso;
   c. altro angelo con spada sguainata; miniatura assai slavata;

Ms. 55
Rotolo magico

Sec. XIX/XX; custodia di cuoio in due segmenti; cm 174 × 9; manoscritto in 3 frammenti di pergamena; col. 1; testo scritto con calamo ben acuto; caratteri regolari, 2-3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi:
   a. Preghiera contro *šotolāy*, *šotolāwit* e *argā'ē dam*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሾቶላይ ፡ ወሾቶላዊት ፡ ወአርጋኤ ፡ ደም ፡ ስንታም ፡ ቀንታም ፡ አጅር ፡ ምጅር ፡ *etc.*;
   b. Preghiera contro *šotolāy*, *šotolāwit* e *tegerteyā*, *inc.* ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሾቶላይ ፡ ወሾቶላዊት ፡ ወትግርትያ ፡ ዘትቀትሉ ፡ ኅፃናተ ፡ ወታወሕዘ ፡ ደመ ፡ ቤልባብ ፡ *etc.*;
   c. Un'altra preghiera contro *šotolāy*, *šotolāwit* e *argā'ē dam*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሾቶላይ ፡ ወሾቶላዊት ፡ ወአርጋኤ ፡ ደም ፡ አንትሙ ፡ አጋንንት ፡ *etc.*;
   d. Leggenda di Susenyos, *inc.* በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሕያው ፡ ነባቢ ፡ ወተናጋሪ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሐሉ ፡ ለቅዱስ ፡ ሱስንዮስ ፡ በእንተ ፡ አስሱ ፡ ደዌያት ፡ *etc.*;
2. Miniature:
   a. angelo con spada sguainata; in rosso e nero;
   b. sigillo di Salomone, semplice; in rosso e nero;
   c. croce ornata con due personaggi ai suoi piedi (Maria e Giovanni?);
   d. sigillo di Salomone; in rosso e nero;
3. Possessore: Weletta Egzi'.

Mss. 56 e 57 mancanti

Ms. 58
Rotolo magico

Sec. XIX/XX; cm 191 × 10,5; manoscritto in 3 frammenti di pergamena; coll. 1-2; testo scritto con calamo ben acuto; caratteri di 1-2 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi:
   a. Preghiera per scacciare i demoni e contro il male di *bāryā* e *lēgēwon*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሰደት ፡ አጋንንት ፡ ወበእንተ ፡ ሕማመ ፡ ባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡ ወእምኵሉ ፡ ሕማም ፡ እኩይ ፡ በበአስማቲሆሙ ፡ ኢሰከና ፡ ዳኒል ፡ *etc.*;
   b. Preghiera contro il male di *bāryā* e *lēgēwon*, e per scacciare i demoni e diavoli, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡ ወበእንተ ፡ ሰደተ ፡ አጋንንት ፡ ወሰይጣናት ፡ ሎፍሐም ፡ (3×) ንምሎስ ፡ (3×), *etc.*;
   c. (col. 1) Preghiera, *inc.* ዝንቱ ፡ ጸሎት ፡ አድኅና ፡ እምዓይነት ፡ ወፍልፀት ፡ ወቁርግማት ፡ ወተላዋሽ ፡ *etc.*;
   d. (col. 2) Preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … አልቦ ፡ ስም ፡ በታሕተ ፡ ሰማይ ፡ ዘእበለ ፡ ፩እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ *etc.*;
   e. Preghiera *nadarā* contro l'occhio d'oro, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎተ ፡ ነደራ ፡ በእንተ ፡ ዓይነ ፡ ወርቅ ፡ ወዓይነ ፡ ጽላ ፡ ዓይነ ፡ ባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡ *etc.*;
   f. *Salām* a Fanuele, *inc.* ሰላም ፡ ለተፈጥሮትከ ፡ ምስለ ፡ መላእክት ፡ ኅቡር ። *etc.*;
2. Miniature:
   a. angelo can spada sguainata, policromatica;
   b. sigillo di Salomone: quattro sezioni con vedenti, cinque con la croce; in rosso e nero;
   c. personaggio orante che si libera da due serpenti; in rosso, nero e giallo;
   d. ornamento con due croci; in tre colori;
3. Possessore: Weletta Kidān.

Ms. 59
Rotolo magico

Sec. XIX; cm 174 × 13,5; manoscritto in 3 frammenti di pergamena, al lato destro gravemente danneggiato con fuoco; coll. 2; caratteri regolari, 2 mm; inchiostro nero e rosso (sbiadito).

1. Testi:
   a. (col. 1) Preghiera contro *šolalāy* e *šotalāwit*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሾተላይ ፡ ወሾተላዊት ፡ ዘትቀትል ፡ ሕፃናተ ፡ /// ሕምም ፡ አንስተ ፡ አመ ፡ ሐልኩከ ፡ ወአውገዝኩከ ፡ *etc.*;
   b. Preghiera contro *werzelyā* e *šotalāy*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … [ጸሎት ፡] በእንተ ፡ ውርዝልያ ፡ ወሾተላይ ፡ ወአርጋኤ ፡ ደም ፡ ስንታም ፡ *etc.*;
   c. Preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎተ ፡ ጽንሰ ፡ ዘፈነወ ፡ ላቲ [፡] እግዚአብሔር ፡ በሐዋን ፡ ፲ወ፪መላእክት ፡ ጽኑአነ ፡ እመላእክት ፡ ምራሪት ፡ *etc.*;
   d. *Salām* a Fanuele, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ///ሮሙ ፡ ለአጋንንት ፡ ሰላም ፡ ለከ ፡ ሰደዴ ፡ አጋንንት ፡ ፋኑኤል ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 49;
   e. Preghiera contro *bāryā* e *lēgēwon*, *inc.* ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡ ርኩስ ፡ ዘይስልበ ፡ ልበ ፡ ሰብእ ፡ *etc.*;

f. (col. 2) Preghiera e leggenda di Susenyos, *inc.* በስመ : እግዚአብሔ[ር : ////] ቅዱስ : ሱስንዮስ : በእ[ንተ : /// አሰሰቡ : ደዌ : እምሕ//// *etc.*;

g. Preghiera contro *bāryā*, *inc.* በስመ : አ[ብ : ... ጸሎት :] በእንተ : ባርያ : ወን///// ዳሚሁ : ቃል : ወ//// ቃል : ወከማሁ : ቍ/////ሙ : ኀበ : እግዚአብ[ሔር : //// *etc.*;

2. Miniature:
   a. angelo con spada sguainata, in giallo, nero e blu;
   b. croce ornata al centro, con due personaggi ai piedi e due angeli sopra, policromatica;
   c. sigillo di Salomone con cinque personaggi, policromatico, gravemente danneggiato con fuoco; tipo quello di Raineri, *Rotoli*, Tav. 20.D;
3. Possessore: Walatta Rufā'ēl.

Ms. 60

Un testo apocalittico – Libro dei 24 sacerdoti – Rotolo di giustificazione

Sec. XIX; cm 209 × 9,5; manoscritto in 4 frammenti di pergamena; gravemente danneggiato dal fuoco, oscuro e parzialmente illeggibile; col. 1; scrittura molto regolare; caratteri 2 mm; preghiere seguenti divise con le linee di punti rosso-neri.

1. Testi:
   a. Un testo di carattere apocalittico e mariano (Apocalisse di Maria?):
   prima parte del testo completamente illeggibile;
      i. continuazione del precedente, *inc.* ወካዕበ : ተስእለቶ : ወይቤሎ : ንግሪኒ : አወልደየ : በምንት : ////ዝማድየ : እምዝንቱ : እሳት : በላይ : /// እሳት ። ጸንሰ : እፈርሀ ። በእንተ : ነፍስየ : ወበእንተ : ኢ///ም : አቡየ : ወበእንተ : /// እምየ : ወበእንተ : ሳሙኤል : እኁይ : /// *etc.*
      ii. terzo frammento, *inc.* በስመ : አብ : ... /// ወኤልያስ : ይሰብክ : በኵሉ : ሕ//// ወስቲያን ። ዘየምን : በክርስቶስ : ወል////ሣልስይ : መንፈስ : ቅዱስ ። *etc.*;
      iii. quarto frammento, *inc.* በሐት : ለእግዚአብሔር : ሰስማ///// : በምድር : ለዘፈለጠ : ብርሃነ : ይረ///// ምላክነ : ወመድሃኒነ : ስምከ : *etc.*;
      iv. quinto frammento, *inc.* ወይቤሎ : ሚካኤል : ///ዚአብሔር : ምንትኑዝ : ድምጽ : ዘለ//// ወይቤሎ : እግዚእነ : ለሚካኤል : ደይን : ው//ቱ : ምንበሮሙ : ለኃጥአን : ለእለ : *etc.*;
   b. Libro dei 24 sacerdoti e 4 evangelisti, *inc.* ///// መጽሐፍ : ዘእንበለ : ፳ወ፬ካህናት : /// ወ፬ወንጌላውያን ። ወፈትሑ : ማኅ/// ወአንበብዋ : ከመ : ይስምዑ : ቃላቲሃ ። ወሶበ : ነሥኡ : ፳መላእክት : ወ፳መንጦላእት : ፳///ዓት : ወካዕው : ውስተ : ገጸ : ለምድር ። *etc.*;
   c. Rotolo di giustificazione (*Lefāfa ṣedeq*), *inc.* በስመ : አብ : ... ንነግሪከሙ : አኃዊነ : እለ : ተአምኑ : በዛቲ : ልፋፈ : ጽድቅ : መጽሐፈ : ሕይወት : ዘወሀበ : አብ : ለእግዝእትነ : ማርያም : *etc.*;
      i. Prima preghiera, *inc.* በስመ : አብ : ... ጸሎት : ዘመንገደ : ሰማይ : ዕቀበኒ [: ክር]ስቶስ : ከመ : ኢያዕቅፍዋ : ለነፍስየ : መላእከተ [:] ጽልመት : ሚካኤል : ወገብርኤል : ዑራኤል : ወሩፋኤል : *etc.*;
      ii. Seconda preghiera, *inc.* በስመ : አብ : ... ጸሎት : ዘመንገደ : ... ጽልመት ። በስመ : ማርያም : ወለዴተ : አምላከ : *etc.*;

   iii. Terza preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ ዘመንገደ ፡ … ጽልመት ፡ በደኃሪ ፡ መዋዕል ። ጎበ ፡ ገባሬ ፡ አበላእከት ፡ *etc.*;
   iv. Quarta preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ ዘመንገደ ፡ … ጽልመት ፡ በውስተ ፡ ደባብ ፡ እንቅጽ ፡ እስለከ ፡ *etc.*;
   v. Quinta preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ ዘመንገደ ፡ … ጽልመት ፡ በሐዳሰ[ተ] ፡ ሰማይ ፡ ወበሐዳሰተ ፡ ምድር ። *etc.*;
   vi. Sesta preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ፡ … ጸሎት ፡ ዘመንገደ ፡ … ጽልመት ፡ ሚካኤል ፡ [ወገብ]ርኤል ፡ ወጰራቅሊጦስሃ ፡ ናዛዜ ፡ ኵሉ ፡ እሉ ፡ *etc.*;
   vii. Settima preghiera, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ ዘመንገደ ፡ … ጽልመት ፡ ወይቅልዑ ፡ ፺መንጣለእት ፡ ወበህየ ፡ የከርጉ ፡ *etc.*;
d. Colofone: አነ ፡ እመትከ ፡ ወለ[ተ] ፡ ሚካኤል ፡ ገረደ ፡ ወለተ ፡ ሙሴ ፡ ወለተ ፡ ሚካኤል ፡ ለፋፈ ፡ ጽድቅ ፡ ማለት ፡ መድኃኒተ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ናት ፡ ዋጋው ፡ በብዜ ፡ ወርቅ ፡ አገኝም ፡ ውሽተ ፡ የሆነ ፡ እደ ፡ ሆን ፡ ወሊቃውንት ፡ እና ፡ መጽሐፉም ፡ ይንገር ። ግን ፡ ይህች ፡ መጽሐፍ ፡ ገቢር ፡ ሃይማኖት ፡ ትወዳለች ፡ ገቢር ፡ እንበለ ፡ ሃይማኖት ፤ ሃይማኖት ፡ እንበለ ፡ ገቢር ፡ ከንቱ ፡ ውእቱ ፡ እንዳለ ፡ ቅዱስ ፡ ሃይማኖት ፡ አበው ። ከመ ፡ ትኩና ። መርህ ፡ ለመንግሥተ ፡ ሰማያት ። ለከ ። ኢትርስዕ ፡ አንባቢ ፡ ለዝ ፡ ጽሐፊ ፡ ኃጥእ ፡ ወምሥኪን ፡፡፡፡፡፡፡፡
2. Miniature:
   a. un angelo (Michele?) in piedi colpisce i demoni con la croce, policromatico, parzialmente danneggiato;
   b. testa dell'angelo con il scritto: ግዓዛተ ፡ ሥጋሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።, sotto il quale ci sono tre croci rosse, quattro altri elementi decorativi (cf. Wagner, *Illustrationen*, 729, Abb. 20), e due croci con strisce: policromatico;
3. Possessore: Walatta Mikā'ēl.

Ms. 61
Rotolo magico

Sec. XVIII/XIX; cm 86 × 10,5; manoscritto in 2 frammenti di pergamena, parzialmente danneggiato dal fuoco a lato sinistro; scrittura *raqiq*, abbastanza regolare, caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi: (sembra che originalmente il manoscritto appartenesse a un rotolo più lungo):
   a. Preghiera (rete) di Salomone per legare i demoni (*marbabta Salomon*), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … በውእቱ ፡ [ጸሎ]ታ ፡ ለሰሎሞን ፡ ዘረበቦሙ [፡ አጋ]ንንት ፡ ከመ ፡ መርበብተ ፡ ////ሕር ፡ ወሞአሙ ፡ ለነሀብት ፡ መ//ዶቢት ፡ ሰድቃኤል ፡ ካኤል ፡ ከናሜል ፡ *etc.*; cf. ms. 54.1a;
   b. Preghiera contro dolore *ṣensat*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ፅንሰት ፡ እግዚአብሔር ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ዘፈኖካ ፡ ላቲለሒዋን ፡ ፲ወ፪ መላእከተ ፡ ሣህል ፡ *etc.*;
   c. L'inizio del Vangelo di Giovanni (Gv 1, 1-5), *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ … ቀዳሚሁ ፡ ቃል ፡ ውእቱ ፡ ቃል ፡ ጎበ ፡ እግዚአብሔር ፡ … ኢይቀርቦ ፡ , seguito direttamenta dalla preghiera *inc.* ከማሁ ፡ ኢይቀርብዋ ፡ አጋንንት ፡ በማዓልት ፡ ወበሌሊት ፡ አድኅና ፡ ወፈውሳ ፡ ለዓመትከ ፡ ወለተ ፡ ማርያም ፡ *etc.*;

d. Preghiera *ḥaṣura masqal*, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ጸሎት ፡ ሐፁረ ፡ መስቀል ፡ መስቀል ፡ መስቀል ፡ መልዕልተ ፡ ኵሉነገር ፡ መስከል ፡ *etc*.;

2. Miniature:
   a. angelo con spada sguainata, con un elemento decorativo sopra, in rosso-giallo-nero;
   b. i campi sono divisi con un elemento decorativo composto da punti rossi e neri;
3. Possessore: Walatta Māryām.

Ms. 62
Rotolo magico

Sec. XIX; cm 131 × 9,5; manoscritto in 2 frammenti di pergamena; scrittura pessima; caratteri 2 mm; inchiostro nero e rosso.

1. Testi: manoscritto gravemente danneggiato da fuoco e acqua, oscuro, perciò i testi singoli sono quasi illeggibili; si distinguono però almeno quattro preghiere diverse contro i demoni, con menzione della croce (nomi magici?), degli angeli protettori, di re Salomone (la sua preghiera?) ed altre potenze magiche;
2. Miniature: disegno primitivo di angelo con spada sguainata, e un elemento decorativo composto di due gruppi di figure geometriche, in nero e rosso;
3. Possessore: Walda Rufā'ēl.

Ms. 63
Preghiera a Giovanni

Sec. XX; cm 25 × 12; un foglio di pergamena in forma irregolare; scrittura poco fine, caratteri 3 mm; inchiostro nero e rosso; testo danneggiato e parzialmente illeggibile.

Racconto e preghiera a san Giovanni apostolo, *inc*. መልዕከተ ፡ ዮሐንስ ። ሐዋርያ ፡ ወልደ[፡]ዘብዴዎስ ፡ ቀዳማዊ ፡ ንዜንጠክሙ ፡ በዕንተ ፡ ውእቱ ፡ ዘሃሎ ፡ እምቅድም ፡ ውእቱ ፡ ዘሰማዕናሁ ፡ በእዘኒነ ፡ ወዘርኢናሁ ፡ በአዕይንቲነ ፡ ወዘጠየቅናሁ ፡ *etc*.;

Ms. 64
Rotolo magico

Sec. XX; cm 159 × 7; manoscritto moderno in 2 frammenti di pergamena; caratteri irregolari, 2-3 mm, inchiostro nero e rosso, margini e figure colorati in giallo.

1. Testi:
   a. Preghiera contro malocchio di *bāryā* e *lēgēwon*, *inc*. በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወምንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላኬ ፡ ሥላሴ ፡ ዋህድ ፡ ዕሩያን ፡ በአካል ፡ ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ሕማመ ፡ ባርያ ፡ ወሌጌዎን ፡ ወአየረ ፡ ሰማይ ፡ በስመ ፡ እግግዚአብሔር ፡ (*sic*!) ሕያው ፡ ነባቢ ፡ ወተናጋሪ ፡ *etc*.;
   b. Leggenda di Susenyos e Werzelyā, *inc*. ወሀሎ ፡ ፩ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ሰሱንዮስ ፡ (*sic*!) ወአውሰበ ፡ ብእሲተ ፡ ወወለደ ፡ ተባዕተ ፡ ወአንስተ ፡ ወመጽአት ፡ ውርዝልያ ፡ *etc*.;

c. Preghiera per legare i demoni *bāryā* e *ayara samāy*, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ማዕሠረ ፡ አጋንንት ፡ ባርያ ፡ ወአየረ ፡ ሰማይ ፡ ላሁማ ፡ ወያኑራ ፡ አቭማናር ፡ ሬጅ ፡ ለሐቅረለጅ ፡ *etc.*, che continua con il
d. *Salām* a Fanuele, *inc.* ሰላም ፡ ለከ ፡ ሰዳዬ ፡ አጋንንት ፡ ፋኑኤል ፡ *etc.*; cf. Chaîne, *Répertoire*, n. 49; dopo di che segue un altro
e. *Salām* a Maria, *inc.* ሰላም ፡ ሰላም ፡ መቅደስ ፡ አሪት ፡ ዘቦእኪ ፡ ማርያም ፡ እምነ ፡ ዘብኪ ፡ ድኅነ ፡ በሕፅነ ፡ ሐና ፡ እምኪ ፡ *etc.*;

2. Miniature:
   a. un angelo con spada sguainata; disegno primitivo, colorato in giallo, blu e rosso;
   b. una croce colorata in rosso su fondo blu e giallo;
   c. un altro angelo con spada sguainata in giallo con le ali blu e rossi;

Ms. 65
Alfabeto etiopico

Sec. XX; cm 27,5 × 9-8; un semplice frammento di pergamena moderna, irregolare, contenente la parte iniziale dell'alfabeto etiopico, dalla lettera ሀ fino al ኬ, con forme vocalizzate.

Ms. 66
Synodicon (*Sēnodos*)

Sec. XV/XVI (?); cm 22 × 17 × 8; piatti in legno, moderni, uniti con un dorso di cuoio marrone; manoscritto su pergamena, ben preparata e ben conservata; ff. 168; linee 19-24; coll. 2; scrittura antica, caratteri regolari, 3 mm, con calamo appuntato; inchiostro nero e rosso.

1. (ff. 5ra-7vb) Introduzione, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ።=። ንቅድም ፡ በረድኤተ ፡ እግዚአብ ሔር ፡ በሠናይ ፡ ኅብረት ፡ በጽሕፈተ ፡ ሴኖዶስ ፡ ዘአበው [፡] ሐዋርያት ፡ ቅዱሳን ፡ ዘሠርዑ ፡ ለአርትዖ ፡ ቤተ [፡] ክርስቲን ፡ (*sic!*) ቅድስት ። አኅብሮተ ፡ ሴኖዶስ ፡ ዘአበው ፡ ሐዋርያት ፡ ኅሩያን ። ላዕለ ፡ መርሐ ፡ ግብረ ፡ አናቅጽ ። ወላዕሌሆ ፡ ኖልቍ ፡ ከመ ፡ ይቅልል ፡ አውፅኦ ፡ ትእዛዝ ፡ ወፍትሕ ፡ በውእቱ ፡ ፍጡነ ፡ ወላዕለ ፡ ኵሉ ፡ ፩ ፡ ምቅዋም ፡ ኖ(rb)ልቍ ፡ ከመ ፡ ኖልቈ ፡ አናቅጽ ። *etc.*; cf. ms. London, BL *Or.* 794, Wright, *Catalogue*, n. ccclix.1;
2. (ff. 8ra-66vb) Ordinamenti degli Apostoli, in 72 numeri, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ዝንቱ ፡ ሴኖዶስ ፡ ዘአበው ፡ ሐዋርያት ፡ ዘሠርዑ ፡ ለአርትዖ ፡ ቤት ፡ ክርስቲያን ።=። ተፈሥሑ ፡ ውሉድነ ፡ ወአዋልዲነ ፡ በስመ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.2;
3. (ff. 67ra-80vb) Canoni degli Apostoli, in 15 numeri, *inc.* በስመ ፡ አብ ፡ ... ዝንቱ ፡ ሴኖዶስ ፡ ዘአበው ፡ ሐዋርያት ፡ ንጹሐን ። ወቅዱሳን ፡ ቀዳሚ ፡ ሥርዓተ ፡ ክህነት ፡ ዘስምዖን ፡ ቀነናዊ ፡ በእንተ ፡ ሥርዓተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ። *etc.*, cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.4; ed. Bausi, p. 41-71;
4. (ff. 81ra-94rb) Altra recensione degli canoni degli Apostoli, in 9 sezioni, *inc.* ዝንቱ ፡ ሴኖዶስ ፡ ዘአበው ፡ ሐዋርያት ፡ ንጹሐን ፡ ወቅዱሳን ፡ ሥርዓተ ፡ ክህነት ፡ ዘስምዖን [፡] ቀነናዊ ፡ በእንተ ፡ ሥርዓተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ፡ እንተ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ። *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.5; ed. Bausi, p. 72-115;

5. (ff. 94va-106va) Canoni degli Apostoli per mezzo di Clemente, in 57 numeri, *inc.* ወእምኔሃ : ሴኖዶስ : ዘቤተ : ክርስቲያን : ዘዋሀብዋ : ሐዋር[ያ]ት : ኮዕበ : በእደ : ቀሌምንጦበ : (*sic!*) ዘለአኩ : ቀዲሙ : ወይእቲ : ፶ወ፯ : አናቅጸ : ኖልቍ : *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.3; ed. Bausi, p. 116-47;
6. (ff. 106vb-116rb) Canoni degli Apostoli dopo l'Ascensione, *inc.* ዝንቱ : ሴኖዶስ : መጽሐፈ : ዜናሆሙ : ለሐዋርያት : እምድኅረ : ወርገ : እግዚእነ : ወአምላክነ : ክርስቶስ : *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.6; ed. Bausi, p. 9-40;
7. (ff. 116va-133rb) Canoni degli Apostoli, in 81 numeri, *inc.* ዛቲ : ይእቲ : ሴኖዶስ : ዘሐዋርያት : ወይእቲ : ትሠመይ : እልብጥልሳት ። *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.7; ed. Bausi, pp. 180-233;
8. (ff. 133va-149rb) Un'altra recensione dei 81 canoni degli Apostoli, *inc.* ዝንቱ : ሴኖዶስ : ዘሐወርያት : ቅዱሳን : ዘነገረ : ቀሌምንጦስ : በጥልሳት : ዘንብሩ : ባቲ : አርዳኢሁ : ለእግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ወኖልቆሙ : ፹ወ፩ ። *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.8; ed. Bausi, p. 234-83;
9. (ff. 149va-157vb) Ordinamenti degli Apostoli per mezzo di Clemente, in 81 numeri, *inc.* ሥርዓተ : ሐዋርያት : ምስለ : ቀሌምንጦስ : ዘተፈነወ : ለሕዝብ : ሕገ : ቤተ : ክርስቲያን ።=። *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.9; ed. Bausi, p. 148-79;
10. (ff. 158ra-166va) Canoni di Clemente scritti dal discepolo Pietro, capo degli Apostoli (Lettera di Pietro), *inc.* ዝንቱ : ሴኖዶስ : ዘቀሌምንጦስ : ዘጸሐፈ : ጴጥሮስ : ረድእ : ርእሰ : ሐዋርያት : ዘነገረ : ብእንተ : እግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ ።=። *etc.*; cf. Wright, *Catalogue*, n. ccclix.10; ed. Bausi, p. 284-306;

Osservazioni:

— ed. dei canoni pseudoapostolici con traduzione italiana di Bausi, *Sēnodos*; cf. Id., in: *EAeth* 4, 623-5 (con bibliografia); Id., *Considerazioni*; ms. London, BL *Or.* 794, Wright, *Catalogue BL*, 266-9, n. ccclix;
— un foglietto sul contropiatto superiore, con la descrizione in lingua francese: "Synodos | (Recueil de canons)";
— f. 1^r: timbro della biblioteca: "Senior [Sem]inary Library | Addigrat";
— paginazione al margine inferiore, vigente per la presente descrizione; a partire del f. 5^r fino a 69^r; 81^r-94^r; e 96^v fino alla fine, altra numerazione delle pagine sul margine superiore e con i caratteri etiopici;
— ff. 1-4; 167-168 in bianco;
— ff. 5^r; 8^r; 67^r; 81^r; 94^v; 96^v; 106vb (per una colonna sola); 116^v; 118rb (per una colonna solo); 133^v; 149^v; 158^r: gli *ḥarag* policromatici, diversi tra di loro;
— numerosi segni della divisione e diversi *crux ansata*, prevalentemente in rosso;
— inizi delle sezioni scritte di solito in rosso;
— segnatura di Ethio-SPaRe: TG-AR-IV-66.

ABBREVIAZIONI

a	col. a
AA	Addis Abeba
AD	*anno Domini*
AM	*anno misericordiae*
b	col. b
col./coll.	colonna/colonne
EAeth	*Encyclopaedia Aethiopica*
ECR	*Eastern Church Review*
EMML	*Ethiopian Manuscript Microfilm Library*
ESO	*Enciclopedia dei santi. Le Chiese orientali*, Roma
expl.	*explicit*
inc.	*incipit*
ind.	indicazione
Introd.	Introduzione
JA	*Journal Asiatique*, Paris
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JES	*Journal of Ethiopian Studies*, Addis Abeba
JSS	*Journal of Semitic Studies*, Manchester
MRAL	*Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, Roma
oss.	osservazioni
r	*recto*
RRAL	*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Roma
RSE	*Rassegna di studi etiopici*, Napoli – Roma
sec.	secolo
trad.	traduzione
v	*verso*
VOHD	*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Wiesbaden

INDICE BIBLICO

INDICE DEI NOMI PROPRI E TITOLI DELLE OPERE

INDICE DEI NOMI ETIOPICI (POSSESSORI E SCRIBI)

BIBLIOGRAFIA

Basset, *Apocryphes* = R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens*; V, Paris 1895.
Bausi, *Considerazioni* = A. Bausi, "Alcune considerazioni sul 'Sēnodos' etiopico", in: *RSE* 34 (1990[1992]), 5-73.
Bausi, *Libanos* = A. Bausi (ed.), *La "Vita" e i "Miracoli" di Libānos* (CSCO 595 / *Aeth.* 105), Lovanii: in aedibus Peeters, 2003.
Bausi, *Sēnodos* = A. Bausi, *Il Sēnodos etiopico. Canoni pseudoapostolici: Canoni dopo l'Ascensione, Canoni di Simone Cananeo, Canoni Apostolici, Lettera di Pietro* (CSCO 552-3 / *Aeth.* 101-2), Louvain: Peeters, 1995.

Bittner, *Brief* = M. Bittner, *Der vom Himml gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Rezensionen*, Wien: A. Hölder, 1906.

Budge, *Bandlet* = E.A. Wallis Budge, *The Bandlet of Righteousness. An Ethiopian Book of the Dead*, London 1929.

Budge, *Lives* = E.A. Wallis Budge, *The Lives of Mabâ' Sĕyon and Gabra Krĕstôs. The Ethiopic Texts Edited with an English Translation*, London 1898.

Cerulli, *Letteratura* = E. Cerulli, *La letteratura etiopica; terza edizione ampliata*, Milano 1968.

Colin, *Synaxaire* = G. Colin, "Synaxaire éthiopien", in: *PO* 208 [46.4], 568-70.

Conti Rossini, *Manoscritti* = C. Conti Rossini, "Manoscritti ed opere abissine in Europa", in: *RRAL* ser. 5, vol. 8, fasc. 11-12 (1899), 606-37.

Conti Rossini, *Notice* = C. Conti Rossini, "Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie", in: *JA* 15 (1912), 551-78; 20 (1913), 5-72; 449-94; 2 (1913), 5-64; 5 (1915), 189-238; 447-93.

Chaîne, *Répertoire* = M. Chaîne, "Répertoire des salam et malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe", in: *ROC* 18 (1913), pp. 183-203; 337-57.

Dillmann, *Catalogus BL* = [A. Dillmann], *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo britannico asservantur. Pars III, codices aethiopicos amplectens*, Londini 1847.

Euringer, *Binde* = S. Euringer, "Die Binde der Rechtfertigung (Lefâfa ṣedeḳ)", in: *Orientalia* 9 (1940), 76-99; 244-59.

Euringer, *Netz* = S. Euringer, "Das Netz Salomons. Ein äthiopischer Zaubertext. Nach der Hs. im ethnographischen Museum in München herausgegeben, übersetzt und erläutert", in: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6 (1928), 77-100; 179-99; 301-14; 7 (1929), 68-85.

Fries, K., "The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula", in: *Actes du huitième Congrès international des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiana. Sec. I: Sémitistique (B)*, Leiden 1893, 55-70.

Grébaut – Tisserant, *Codices* = S. Grébaut – E. Tisserant, *Codices aethiopici vaticani et borgiani; pars prior*, Città del Vaticano: In Bibliotheca Vaticana, 1935.

Grébaut, *Catalogue Griaule I* = S. Grébaut, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Griaule*, Paris: Institut d'Ethnologie, 1938.

Grébaut, *Prière* = S. Grébaut, "La prière Sayfa malakot", in: *Aethiopica* 4 (1936), 1-6.

Grohmann, *Marienhymnen* = A. Grohmann, *Äthiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919.

Guerrier, *Canons* = L. Guerrier, "Canons pénitentiels", in: *ROC* 21 (1918-19), 5-24; 345-55.

Guidi, *Liste* = I. Guidi, "Le liste dei metropoliti d'Abissinia", in: *Bessarione* 4 [37-38] (1899), 1-16.

Guidi, *Storia* = I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1932.

Habtemichael Kidane, *Ufficio* = Habtemichael-Kidane, *L'ufficio divino della Chiesa etiopica. Studio storico-critico con particolare alle ore cattedrali* (OCA 257), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998.

Hammerschmidt, *Studies* = E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic anaphoras* (AeF 25), Stuttgart 1987.

Hayoz, *Portrait* = Ch. Hayoz, *Portrait de Marie, Complainte de la Vierge. Deux poésies mariales éthiopiennes inédites*, Fribourg 1956.

Jaeger, *Über den Ge'eztext* = C. Jaeger, "Über den jüngsten bisher bekannten hagiologischen Ge'eztext. (Die Ta'āmer des Zar'a-Būruk)", in: *ZDMG* 25 (1911), 227-74.

Jaeger, *Zar'a Būrūk* = C. Jaeger, *Ta'āmera Zar'a Būrūk seu Miracula sancti Zar'a Buruk* (CSCO 68 / *Aeth*. 30), Romae 1912, p. 145-247.

Kračkovskij, *Letteratura* = I. Kračkovskij, "Dalla letteratura geografica etiopica", in: *Kristianskiy vostok* 1 (1912), pp. 127-145 [= И. Крачковскій, "Изъ эѳіопской географической литературы", in: *Христіанскій востокъ* 1 (1912), 127-145].

Lash, *Gate* = Ch. Lash, "'Gate of Light': An Ethiopian Hymn to the Blessed Virgin; transl. and notes", in: *ECR* 4 (1972), 36-46; 5 (1973), 143-56.

Lifschitz, *Textes* = D. Lifschitz, *Textes éthiopiens magico-religieux*, Paris 1940.

Littmann = E. Littmann, "Arde'et: The Magic Book of the Disciples", in: *JAOS* 25 (1904), 1-48.

Löfgren, *Übersetzung* = O. Löfgren, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel: nach Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, Oxford, Paris und Wien zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen*, Paris: Paul Geuthner, 1927.

Macomber, *Catalogue II* = W. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Collegeville; vol. II: Project Numbers 301-700*, Collegeville (MN), 1976.

Marrassini, *GMQ* = P. Marrassini (ed.), *"Vita", "Omelia", "Miracoli" del Santo Gabra Manfas Qeddus* (CSCO 597-8), Louvain 2003.

Moreno, M.M., "Struttura e terminologia del Sewāsew", in: *RSE* 7 (1949), 12-62.

Nollet, *Prière* = G. Nollet, "Prière de Moïse", in: *Aethiopica* 1 (1933), 7-12.

PICES 7 = S. Rubenson (ed.), *Proceedings of the Seventh International Conference of the Ethiopian Studies, University of Lund, 26-29 April 1982*, Addis Abeba – Uppsala – East Lansing 1984.

Proverbio, *Inventario* = D. V. Proverbio, "Inventario sommario dei manoscritti arabi, ebraici, etiopici – con notizia dei turchi – conservati presso la biblioteca della Badia di Grottaferrata", in: *MRAL* ser. 9, vol. 12, fasc. 4, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2000.

Raineri, *Codices* = O. Raineri, *Codices comboniani aethiopici*, Città del Vaticano: BAV, 2000.

Raineri, *Rotoli* = O. Raineri, *Catalogo dei rotoli protettori etiopici della collezione Sandro Angelini*, Roma: Centro Studi Sanguis Christi, 1990.

Ricci, *Miracoli* = L. Ricci, *Miracoli di Zar'a Buruk* (CSCO 409 / *Aeth.* 72), Louvain 1979.

Simon, *Passion* = J. Simon, "La Passion éthiopienne inédite de S. Hêrodâ, martyr d'Égypte", in: *Orientalia* NS 4 (1935), 441-64.

Strelcyn, *Catalogue ANL* = S. Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei. Fonds Conti Rossini et fonds Caetani 209, 375, 376, 377, 378*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1976.

Strelcyn, *Catalogue BL* = S. Strelcyn, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the British Library acquired since the year 1877 (forthcoming)*, London: British Library, 1978.

Strelcyn, *Catalogue Griaule IV* = S. Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Griaule. Vol. IV: Ethiopien 373 (Griaule 69); Ethiopien 674 (Griaule 366); Nouvelles acquisitions: Ethiopiens 301-304*, Paris: Institut d'Ethnologie. Imprimerie Nationale, 1954.

Strelcyn, *Catalogue Wellcome* = S. Strelcyn, "Catalogue of Ethiopian Manuscripts of the Wellcome Institute of the History of Medicine in London", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 35 (1972), 27-55.

Strelcyn, *Prières* = S. Strelcyn, "Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes (*maftəḥe šərāy*)", in: *Rocznik Orientalistyczny* 18 (1953).

Strelcyn, *Psaume* = S. Strelcyn, "Le Psaume 151 dans la tradition éthiopienne", in: *JSS* 23 (1978), 316-29.

Sumner, *Philosophy* = C. Sumner, *Classical Ethiopian Philosophy*, AA 1985, 63-165.

Sumner, *Wise* = C. Sumner, *The Book of the Wise Philosophers*, AA 1974.

Tedros Abraha, *Mälkə'a 'Iyyäsus* = Tedros Abraha, "Il Mälkə'a 'Iyyäsus (Effigie di Gesù)", in: *OCP* 71 (2005), 97-120.

Tedros Abraha, *Mälkə'a Maryam* = Tedros Abraha, "Il *Mälkə'a Maryam* I (Effigie di Maria I)", in: *OCP* 74 (2008), 49-69.

Turaiev, *Manoscritti* = B. Turaiev, *Manoscritti etiopici a San Pietroburgo*, San Pietroburgo 1906 [= Тураевъ, Б., *Эѳіопскія рукописи въ С.-Петербургѣ*, Санктпетербургъ 1906].

Uhlig, *Paläographie* = S. Uhlig, *Äthiopische Paläographie*, Stuttgart: Harrassowitz Verlag, 1988.

Uhlig, S. (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; vol. 1: A-C, 2003; vol. 2: D-Ha, 2005; vol. 3: He-N, 2007; vol. 4: O-X, 2010.

Vanderkam, J.C., *The Book of Jubilees* (CSCO 510-11), Louvain 1989.

VOHD XX.4 = E. Hammerschmidt - V. Six, *Äthiopische Handschriften* 1 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. XX.4), Wiesbaden 1983.

Wagner, *Illustrationen* = E. Wagner, "Die Illustrationen der äthiopischen Zauberrollen der Sammlung Littmann", in: Hoenerback, W. (hrsg.), *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967, 706-32.

Wechsler, *Evangelium* = Michael G. Wechsler (ed.), *Evanglium Iohannis aethiopicum* (CSCO 617 / *Aeth*. 106), Lovanii 2005.

Witakowski, *Chronography* = W. Witakowski, "Ethiopic Universal Chronography. The History of the Jews", in: M. Wallraff (hrsg.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin 2006, 293-8.

Wright, *Catalogue* = W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1847*, London: British Library, 1877.

Summary

This article presents an inventory of Ethiopian manuscripts (codices and scrolls, 66 units) collected and kept at the library of the seminary of the Catholic eparchy in Addigrat, in the province of Tigray, in northern Ethiopia. The manuscripts were photographed and briefly described in December 2013 and January 2014. The most interesting volumes currently in this collection are: an ancient (15th/16th century?) but well preserved copy of the *Book of Jubilees* together with fragments of the *Book of Daniel* (Ms. 17); two different versions of *Säwasəw*, or the Ethiopian *Lexicon* (Mss. 21 & 32); a description of the world with brief accounts of the ancient philosophers, which is in fact an excerpt from Giyorgis Walda Amid's *Chronicle* (Ms. 34); a finely illuminated and excellently preserved copy of the Ethiopian *Senodos*, presumably dating from the 16th century (Ms. 66); a beautifully inscribed *Psalter* from the 17th/18th (?) century (Ms. 5); a rich collection of liturgical books and texts; over a dozen scrolls and various prayers for healing and for protection. A more detailed catalogue of the manuscripts from the eastern zone of Təgray is awaited from the Ethio-SPaRe project (Hamburg).

Pontificio Istituto Orientale   Rafał Zarzeczny, S.J.



Fig. 1 – Ms. 17, ff. 2ᵛ-3ʳ: frammento del Libro di Daniele e l'inizio del Libro dei Giubilei.

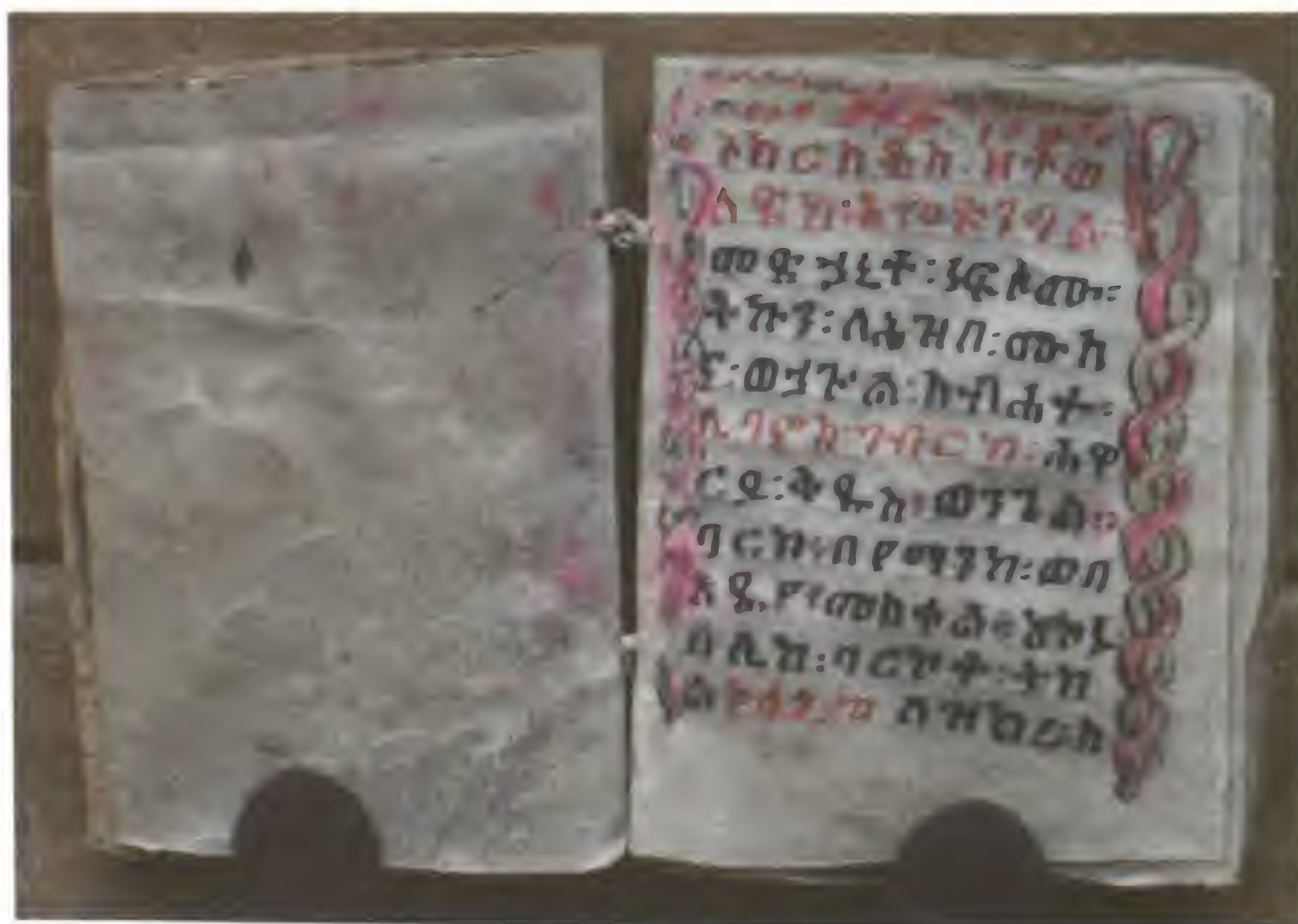


Fig. 2 – Ms. 41, ff. 2ᵛ-3ʳ: Effigie di abba Libanos.



Fig. 3 – Ms. 5, f. 130^{r}: Salterio.



Fig. 4 – Ms. 58.2c: Rotolo magico (personaggio che si libera di due serpenti).



Fig. 5 – Ms. 66, ff. 7^{v}-8^{r}: Synodicon.



Fig. 6 – Ms. 60.2a: rotolo magico, angelo che colpisce i demoni con la croce.



Fig. 7 – Ms. 60.2b: rotolo magico, angelo protettore.



Fig. 8 – Ms. 51.2c: rotolo magico, Maria e Giovanni sotto la croce (?).

RECENSIONES

BAK, János M. – JURKOVIĆ, Ivan, *Chronicon. Medieval Narrative Sources. A Chronological Guide with Introduction Essays*, Brepols, Turnhout 2013, pp. 493.

Questo volume di servizio agli studi medievali, come ricordano gli autori nel saluto iniziale, è l'edizione aggiornata ed espansa della "Guida" analoga pubblicata da J. Bak nel 1987. L'iniziativa merita di essere accolta con estremo favore dagli specialisti, apprezzando il gruppo ungherese e internazionale che ha saputo sobbarcarsi la fatica di integrare e dettagliare una mole così impressionante di dati, raccogliendo le innumerevoli fonti in un sistema efficace di consultazione.

L'Annalistica è infatti scienza di compilazione e sistemazione di testi e memorie di vario genere e importanza, in una dimensione per sua natura indefinita e multiforme come la storia medievale. Come ricorda P. Geary in uno dei saggi introduttivi, "medieval authors themselves often did not distinguish among chronicles, histories, and annals" (p. 13). Viene opportunamente sottolineata la distinzione tra le *Cronache*, la forma di narrazione storica proposta da Eusebio di Cesarea e Gerolamo, e gli *Annali*, una modalità più antica di catalogazione dei fatti del passato, tornata in auge nel Medioevo sulla base delle Cronache stesse. La suddivisione della storia del mondo nelle varie ere, a partire dalle scansioni bibliche fino al "tempo di Cristo" e alle diverse definizioni del "tempo presente", è una delle chiavi di lettura più feconde per comprendere le evoluzioni del pensiero teologico e filosofico delle diverse fasi del Medioevo stesso, e anche delle diverse aree geografiche, quella latina e quella slava in particolare.

Il volume analizza il *metodo* della storiografia annalistica medievale, a partire dalla famosa definizione di Isidoro di Siviglia della "storia come narrazione" (ricordato nel saggio di Hans-Werner Goetz a p. 26) e quindi degli strumenti storiografici come "sostegno alla memoria" di una più ampia dimensione a cui si è chiamati a partecipare nei vari elementi del tempo e dello spazio, della persona e degli eventi, come ricorda Ugo di San Vittore. La storia è quindi una sintesi di tutte le modalità con cui nel Medioevo si giunge alla conoscenza della realtà: "as narration, it was inspired to a large extent by what the authors had learned from the *trivium* of the three *humanities*, particularly from grammar and rhetoric, but also from dialectics" (p. 27). Un approccio chiaramente distante da quello moderno, ma nuovamente attuale in letture sintetiche e interdisciplinari della storia come la "culturologia" russa o americana, oggi sempre più diffusa anche in altri ambiti linguistici.

Il saggio di Courtney M. Booker presenta un esempio di approccio annalistico, quello del monaco carolingio Ardo nella *Vita Benedicti abbatis Anianensis* (alle pp. 35-67), che rende evidente il contesto cognitivo condiviso della scansione storica, la *common knowledge* che costituisce il vero significato dell'annalistica, come quadro di riferimento di una interpretazione condivisa del destino degli uomini e dei

popoli, nelle tipologie bibliche che esprimono le figure della Provvidenza nel tempo e nello spazio. Stephanos Efthymiadis offre un contributo sulla rappresentazione della storia negli autori bizantini (pp. 69-79), sottolineando la continuità con la storiografia greca classica e tardo-antica, ma in un contesto di grande sottigliezza critica e raffinatezza di analisi. István Perczel e Irma Karaulashvili si soffermano su *History Writing in the Christian East* (pp. 81-96), mettendo in risalto a partire dalla varietà delle fonti la complicata struttura dell'Oriente cristiano, mentre Niall Christie presenta la visione dell'Europa dal punto di vista dell'Islam (pp. 97-109). Indispensabili le precisazioni di Gábor Klaniczay sul rapporto tra storiografia e narrazione agiografica (pp. 111-117).

Particolarmente stimolante, anche alla luce del risorgere della coscienza nazionale di tanti popoli, anche europei, nel millennio della globalizzazione, ci sembra il saggio di Norbert Kersen *National Chronicles and National Consciousness* (pp. 119-126). La maggior parte delle cronache catalogate riguardano infatti l'inizio stesso della storia dei popoli medievali, pensiamo ad esempio ai testi slavi orientali a partire dal X secolo, ma anche ai Normanni dell'XI-XII. Più in generale, osserva il Kersen, "following other similar texts in the subsequent centuries, by the end of the Middle Age a tradition of national histories emerged in nearly all the countries of Europe" (p. 120). I tre gruppi principali di annali "fondativi" identificano i popoli dell'Europa Occidentale scaturiti dalle provincie romane antiche, quindi l'area a nord e a oriente della *Romania* e infine il gruppo più recente, la cui storia viene scritta agli sgoccioli del Medioevo stesso, come Svedesi, Svizzeri e Germanici. Le cronache "nazionali" si basano comunque sul tentativo di ricostruire il corso dell'intera storia universale, mettendo gli eventi correnti in parallelo con quelli biblici e antichi, costruendo un nuovo paradigma di lettura delle origini e del significato dell'esistenza di popoli. Secondo l'autore, "finally, these works of long-term history, providing an overview of the *national* past from the very beginnings to the time of their writing, had a significant impact not only on the emergence and development of national and regional collective identities (proto-nationalism) in the later Middle Ages, but also on the formation of modern national perceptions in the eighteenth-nineteenth centuries" (p. 125).

Dopo una nota di Balázs Nagy sulla digitalizzazione dei testi medievali (pp. 127-137), il volume offre oltre trecento pagine di *Chronological Tables* (pp. 141-463), suddivise nei tre periodi della tarda antichità-alto Medioevo, Medioevo centrale e basso Medioevo, secondo le aree geografiche e le emergenze etniche, ben corredato di introduzione, apparato critico, bibliografia e indici, che rendono quest'opera strumento indispensabile per ricostruire le tappe della coscienza storica dei popoli europei e non solo.

S. Caprio

Basile de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile. Les 203* Questions Ascétiques *avec les* Lettres *1, 2 et 14, les* Règles morales *1 à 22 et des textes sur la Prière* (Spiritualité Orientale 91). Conception d'ensemble, choix et présentation des textes par Père Étienne Baudry, o.c.s.o.

de l'abbaye de Bellefontaine. Traductions avec annotations par Sœur Marie RICARD, o.s.b du monastère de Martigné-Briand et Père Jean-Marie BAGUENARD de la Communauté de l'Emmanuel, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge 2013, pp. 406.

Ce gros volume au titre un peu compliqué vient remplir une lacune, puisque c'est la première fois qu'est publiée en français une traduction du "Petit Ascéticon", comme l'avait appelé Jean Gribomont, rebaptisé ici "Petit recueil ascétique". Ce recueil comprend 203 questions. Loin d'être un texte abrégé par rapport aux *Grandes* et *Petites règles* du *Grand recueil ascétique* (le *Grand ascéticon*) qui en comptent 368 (55 plus 313), il est "le témoin du tout premier jaillissement du cénobitisme basilien" (p. 21). Les réponses de Basile sont divisées en versets selon la numérotation introduite par le Prof. P.J. Fedwick de Toronto qui prépare l'édition critique des *Ascetica* basiliens (p. 20 et 128). Les pièces 12 à 203 se retrouvent dans les *Petites règles* du *Grand recueil ascétique*, mais dans un ordre tout différent; des tables de concordance permettent de les identifier (p. 395-402).

L'Avant-propos commence avec la confession de foi de Basile tirée du traité *de fide* et se poursuit avec des extraits de ses *Lettres* et des *Règles morales* dans la première partie intitulée "Un temps pour 'inventer'" (p. 37-125). La deuxième partie présente la traduction du *Petit recueil ascétique* (p. 127-324). Quant à la troisième, "Comment prier?" (p. 325-370), elle contient divers extraits sur le thème qui s'achèvent avec la Prière eucharistique attribuée au Cappadocien. Un index scripturaire général, un glossaire et les tables de concordance déjà mentionnées complètent le volume. Cet agencement singulier veut permettre au lecteur d'entrer "dans l'intelligence de la démarche de Basile", "le premier et le troisième temps donnant l'indispensable contexte humain et spirituel pour une lecture fructueuse du *Petit recueil ascétique*" (p. 13). Laissons à chacun le soin de dire si ce but louable aura été atteint, car on peut préférer aux florilèges la saveur des textes lus dans leur ensemble, ce qu'on peut justement faire dans le deuxième temps pour le *Petit recueil ascétique*, où de nombreux sous-titres ajoutés par les traducteurs offrent une tentative d'articulation qui mérite l'attention.

La richesse du recueil est bien connue, puisque toutes les questions et réponses figurent dans les autres collections. Les sources qui ont servi à la traduction varient, car il s'agit de s'en tenir "au plus près de la rédaction primitive de Basile" (p. 128): le Prologue est tiré d'un manuscrit grec (le Coislin 193), les numéros 1 à 11 de la traduction latine de Rufin et les numéros 12 à 203 du texte grec des *Petites règles* (p. 128). Le glossaire qui étudie seize termes grecs importants constitue un guide précieux, avec renvois aux divers numéros, et nous regrettons qu'il ne soit pas plus fourni. Ce qui est fondamental chez Basile, c'est de plaire à Dieu (cf. *areskeia / areskein* p. 387): "dans l'œuvre qui est la nôtre, un seul projet demeure, un seul but nous a été fixé: celui de plaire à Dieu", selon l'exhortation d'Ep 6,6 (p. 148). Pour y arriver, la voie royale est celle de l'Évangile, la seule vraie règle à suivre. L'idéal de la première communauté chrétienne décrite dans les Actes des Apôtres revient souvent, en particulier le verset 4,35 sur le partage des biens (cf. l'index scriptu-

raire, p. 380). Le dynamisme de la pensée, qui s'exprime déjà à travers le genre des *erotapokriseis* et non celui d'un code de préceptes à appliquer, culmine dans la notion du désir, comme le montre la réponse à la Question 14: "Une bonne disposition, c'est, je pense, un désir fort, insatiable, inébranlable et immuable de plaire à Dieu" (p. 179), ou la réponse à la Question 151, "Quelle est la mesure de l'amour pour Dieu?": "C'est, au-delà même de sa force, d'avoir l'âme constamment tendue vers la volonté de Dieu, dans le but et le désir que Dieu soit glorifié" (p. 280). Le *magis* ignatien se trouve déjà parfaitement illustrer dans la réponse à la Question 82, "Est-il permis de refuser les travaux trop pénibles?": "Celui qui est sincère dans l'amour de Dieu et ferme dans la certitude de la récompense promise par le Seigneur, ne se contente pas de ce qu'il a fait, mais désire toujours qu'on lui demande davantage et aspire à en faire plus" (p. 226).

Dans la réponse à la Question 172, Basile fait une remarque de critique textuelle (p. 298), puisqu'il relève dans Lc 22,36 deux formes du verbe *aireō*, ce que nos éditions de Nouveau Testament ne notent pas. La seconde, *areī*, traduite ici par "prendra" (p. 298), se trouve dans D, le Codex Bezae, fameux témoin du "texte occidental". Il est curieux de voir cette variante relevée par le Cappadocien.

Pour l'histoire de la réception de l'eucharistie et de l'épiclèse, la réponse à la Question 134 — "Avec quelle crainte, quelle pleine certitude et quelle disposition devons-nous communier au Corps et au Sang du Christ?" — est particulièrement intéressante. La crainte est justifiée par les paroles de l'Apôtre (1 Co 11,29), la certitude par celles de l'Institution dans Lc 22,19, de Jean sur le mode de l'Incarnation (Jn 1,14) et de Paul dans l'hymne de Ph 2,6-8; l'âme croyante arrive ainsi à la disposition d'amour envers le Père "qui n'a pas épargné son Fils unique mais l'a livré pour nous tous" (Rm 8,32). Il n'y a absolument aucune allusion à l'Esprit Saint, ce qui est en plein contraste avec la longue épiclèse eucharistique de l'Anaphore dite de saint Basile (cf. p. 368-369). La traduction latine de Rufin, plus simple dans l'expression, mais substantiellement identique, nous prouve l'originalité du texte.

On saura gré aux éditeurs d'avoir publié leur patient travail qui nous restitue en français, dans sa première fraîcheur, un ouvrage fondamental pour l'étude de la spiritualité monastique d'Orient et d'Occident.

Ph. Luisier, S.J.

BEHR, John, *Irenaeus of Lyons. Identifying Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. XII + 236.

Come l'ermeneutica insegna, quando si studia un autore antico, soprattutto se è un ecclesiastico, bisogna tener conto di un duplice contesto: quello proprio dell'autore e quello della moderna *scholarship*. Non tutti gli studiosi però sono consapevoli di questo processo ermeneutico, e quindi tralasciano di esplicitare il loro contesto attuale. Non è il caso di John Behr, che in questo volume ci dà un saggio molto interessante di questa duplice consapevolezza partendo dal caso esemplare di Ireneo di Lione.

Il punto di partenza è la domanda: "Che cosa definisce un cristiano 'ortodosso' e che cosa lo distingue da un 'eretico'?". Il concetto stesso di 'identità cristiana' applicato al II secolo richiede di esplicitare che cosa lo studioso del XXI secolo intenda per 'identità' cristiana. Le due questioni sono correlate, anche se non rigidamente, in quanto uno studio attento dei testi e dei contesti antichi può portare lo studioso di oggi a correggere la propria precomprensione della 'identità cristiana', attinta dalla sua propria tradizione religiosa o dalla sue precedenti nozioni. A sua volta, questa nuova comprensione può aiutare a leggere meglio i testi e le situazioni antiche.

Il contesto della *scholarship* porta a studiare sempre meglio le fonti e le loro interpretazioni, ma il contesto della propria tradizione religiosa stabilisce dei presupposti che influiscono nella lettura delle fonti. In effetti, le fonti antiche, a cominciare dalla Scrittura, rispecchiano uno stadio che poi si è evoluto in differenti direzioni. Così un cattolico è convinto che i dati forniti dal Nuovo Testamento, se sviluppati coerentemente, non possono non portare alla dottrina e alla struttura della Chiesa "cattolica"; la stessa cosa dicono gli ortodossi e i protestanti. Con Ireneo ci troviamo ad uno stadio di elaborazione dottrinale e di sviluppo dell'istituzione più avanzato rispetto al Nuovo Testamento, ma in lui molte cose sono ancora in germe. Per un cattolico, ad esempio, l'ecclesiologia di Ireneo porterebbe più verso un modello di Chiesa "cattolica", centrata sulla comunione con Roma, che non al modello patriarcale dell'Ortodossia. Per i protestanti, come Harnack, Ireneo è già troppo "cattolico" per meritare un giudizio positivo. Facciamo un altro esempio partendo dalla dottrina trinitaria. È chiaro che in Ireneo questa dottrina è appena agli inizi della sua formulazione ed è tutta orientata verso l'*economia*, cioè la creazione e la redenzione in Cristo; però noi cattolici — e credo anche gli ortodossi — siamo convinti che la sua concezione dei rapporti tra il Padre e il Figlio, se sviluppata coerentemente, porta più nella direzione di Nicea che non in quella di Ario.

Con queste premesse, affrontiamo lo studio di Behr, che si compone di due parti nettamente distinte: nella prima (pp. 13-71) egli ricostruisce l'ambiente storico ed ecclesiale entro il quale Ireneo ha operato. La seconda parte (pp. 73-210) è un'analisi strutturale e tematica dell'*Adversus haereses*. Benché la *Demonstratio praedicationis apostolicae* sia spesso citata, tuttavia ci saremmo aspettati una maggiore valorizzazione di quest'opera, presa nella sua specificità. Giustamente Behr inizia ricordando Ireneo come scrittore di madrelingua greca. Oltre all'*Adversus haereses* e alla *Demonstratio*, giunte a noi solo in traduzioni latine e armena (tranne pochi frammenti greci), Eusebio di Cesarea ricorda anche un trattato *Sulla conoscenza*, una lettera a Florino *Sulla unità di Dio*, ovvero che *Dio non è autore dei mali*; un trattato *Sulla ogdoade*; uno *Sullo scisma*; una *Lettera a Vittore* papa sulla questione della data della Pasqua, e probabilmente è di Ireneo anche la *Lettera sui martiri di Lione*, citata abbondantemente da Eusebio. A parte qualche citazione di quest'ultimo, tutto questo è andato perduto. Se fosse stato conservato, avremmo un'idea più completa del pensiero di Ireneo.

La ricostruzione dell'ambiente storico-ecclesiale coevo a Ireneo fatta da Behr è estremamente interessante. Parte dalle chiese di Vienne e Lione in Gallia (pp. 16-

21), per passare alle comunità cristiane in Roma, nelle quali sono inclusi: Erma, Cerdone, Marcione, Valentino, Giustino e i carpocraziani (pp. 21-47). Segue un capitolo dedicato a "Ireneo e Florino, Eleutero e Vittore" (pp. 47-57) e uno che ha per titolo "Ireneo e Policarpo" (pp. 57-66). Per ognuno di questi argomenti ci sarebbero tante osservazioni da fare. Il titolo dato da Behr a questa prima parte è già per se stesso significativo: "Ireneo di Lione: ambasciatore di pace, riconciliazione e tolleranza". Questo non significa che la Chiesa del II secolo fosse un amalgama informe, comprendente ogni tendenza, ma neppure che fosse già rigidamente strutturata sul piano dottrinale e organizzativo. C'era però una Scrittura e una Tradizione; c'erano le Chiese di fondazione apostolica, e in particolare quella di Roma; c'era una "regola della fede"; c'era una pratica battesimale ed eucaristica; c'era una struttura ministeriale risalente agli apostoli; c'era insomma quanto bastava per distinguere una vera da una falsa comunità cristiana (eretici). Behr nota come tra gli studiosi si sia affermata la visione, sostenuta specialmente da Peter Lampe, che a Roma la cristianità fosse frazionata in tanti gruppi, senza coesione, spesso in antagonismo, ciascuna con la propria dottrina e le proprie pratiche. A questa visione di tipo troppo sociologico, Behr contrappone una concezione più interiore e anche storicamente più vera: "Despite being many and presumably diverse communities, Christians in Rom clearly sensed that they were also members constituting a single body" (p. 22).

Non sappiamo se Marcione sia stato cacciato dalla Chiesa o si sia separato: è certo che ha fondato una sua chiesa, con un suo canone biblico, ridotto ad alcune lettere di Paolo e al suo Vangelo, identificato con quello di Luca, che però, secondo lui, sarebbe stato contaminato con elementi giudaici. Questa "semplificazione" del cristianesimo, che piacque molto ad Harnack, non piacque invece a Ireneo, che, seguendo la Tradizione della Chiesa, ha sempre tenuto insieme la "complessità" dell'economia divina, che comprende creazione *e* redenzione, giustizia *e* misericordia, libertà *e* grazia, carne *e* spirito, carisma *e* istituzione, antico *e* nuovo Testamento, il tutto in una complessità non "cacofonica", ma "sinfonica" (su questo si vedano le belle pagine 185-198: *The Symphony of Salvation*). È anche vero che Valentino e i valentiniani non sono stati cacciati dalla Chiesa, che però li additava come "eretici", sebbene ad essi non piacesse questo appellativo (ma anche nel IV secolo gli ariani non volevano essere chiamati "eretici"!).

Marcione e gli gnostici introducevano un altro Dio, che secondo loro era quello vero, un Dio di bontà e di misericordia, diverso dal dio inferiore dell'Antico Testamento, un dio di severità, di crudeltà, pieno di gelosia. Questo significava eliminare l'Antico Testamento o per lo meno leggerlo in modo blasfemo, e ciò non poteva essere ammesso. Ireneo ribatte dicendo che Cristo è la Parola che attraversa tutta la creazione e la storia della salvezza, fino al suo compimento escatologico, rispettando la libertà e la crescita dell'uomo, fino alla piena comunione con il Padre, Dio della vita, che con il suo Spirito darà vita anche ai nostri corpi mortali, trasfigurandoli. Questa trasfigurazione è già visibile nei martiri, che con la forza dello Spirito superano la debolezza della carne (si vedano le pp. 198-203).

Su questi punti non c'erano cedimenti possibili, ma su altri la discussione era

aperta. Al tempo di Ireneo i montanisti esaltavano il carisma profetico, fino a contrapporlo all'istituzione e a vederlo realizzato nel desiderio del martirio spinto all'eccesso. Ireneo cerca di correggere questi estremismi, ma non cade nell'errore opposto di respingere la profezia nella Chiesa. Il papa Vittore considerava la celebrazione comune della Pasqua come un elemento imprescindibile per la comunione tra le Chiese: Ireneo interviene ricordando a Vittore che i suoi predecessori avevano accettato pacificamente questa diversità, ritenendo più importante la carità e la concordia (cf. pp. 54-57). Come aveva notato già Eusebio, Ireneo è stato veramente nella Chiesa un "uomo di pace", là dove si poteva accettare una legittima diversità, basata sulla Scrittura e sulla Tradizione.

Molto interessanti sono le osservazioni sui rapporti tra Ireneo e Policarpo (pp. 57-66). Seguendo da vicino gli accostamenti fatti da Charles Hill (*From the Lost Teaching of Polycarp*, WUNT 186, Tübingen 2006), Behr considera la *Lettera ai Filippesi* di Policarpo come uno scritto "giovanile", che non rende conto a sufficienza del personaggio. A lui potrebbe essere attribuita anche la *Lettera a Diogneto* (p. 59) e lui potrebbe essere quel "presbitero discepolo degli apostoli" a cui spesso Ireneo si riferisce. In definitiva, invece di considerare Policarpo come l'autore di un'unica lettera "rather rustic and unsophisticated", egli andrebbe rivalutato come apologista, eresiologo ed esegeta, al quale Ireneo dovrebbe molto di più di quanto non si pensi normalmente (p. 66).

Secondo Behr, l'apporto di Ireneo, valido ancora oggi, concerne sostanzialmente tre punti: 1. L'elaborazione del concetto di 'ortodossia' e, corrispondentemente, di 'eresia'. 2. La completezza della sua comprensione dell'unica economia di Dio. 3. La sua attenzione alla 'carne' come centro dell'economia di Dio. Attorno a questi tre temi, infine, vi è forse l'aspetto più importante del suo lavoro, che è la sua comprensione della natura e del compito della teologia. Credo che il nostro Antonio Orbe, spesso citato, sarebbe stato pienamente consenziente con questa lettura di Ireneo, e specialmente con il terzo punto. Tra le varie introduzioni al pensiero di Ireneo oggi esistenti, credo che questa sia una delle meglio riuscite.

E. Cattaneo, S.J.

DENYSENKO, Nicholas E., *The Blessing of Waters and Epiphany: The Eastern Liturgical Tradition* (Liturgy, Worship and Society), Ashgate, Farnham – Burlington (VT) 2012, pp. XVIII + 237.

Die hohe Bedeutung der Taufe Jesu und damit des Jordans und des Wassers als solchen in der Feier und Theologie von Epiphanie im christlichen Osten hat zur Ausprägung eines charakteristischen Wasserritus mit entsprechender Euchologie geführt; dieser Wassersegnung hat Nicholas E. Denysenko, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung Diakon der Orthodoxen Kirche in Amerika und Assistant Professor of Theological Studies an der Loyola Marymount University in Los Angeles, USA, seine Dissertation gewidmet, die an der Catholic University of America in Washington, DC, von Dominic Serra betreut wurde, der ihrer Publikation auch

ein Vorwort beigesteuert hat. Die vorliegende Studie ist ein schönes Beispiel liturgiewissenschaftlicher Arbeit, die historische, liturgievergleichende (wenn auch jenseits der byzantinischen Tradition offenbar in der Regel auf Übersetzungen basierende), theologische und pastorale Methoden zu einer aufschlußreichen und überzeugenden Synthese verbindet.

Nach der „Introduction" (S. 1-15) mit der üblichen Klärung verschiedener Aspekte von Gegenstand und Methode sowie des Forschungsstandes wird zunächst die „Early History of the Blessing of Waters" (S. 17-25) skizziert: patristische Hinweise des 4. Jhs. (Johannes Chrysostomus, Epiphanius von Salamis), Jerusalemer Quellen (von denen das Georgische Lektionar erstmals eine Wassersegnung erwähnt), der fälschlich Antoninus genannte anonyme Pilger von Piacenza und eine ebenfalls aus Justinianischer Zeit stammende Vita des Mönchs Theodor von Sykeon in Kleinasien sowie syrische Homilien des Marutha von Tagrit (7. Jh.). Die eigentliche „History of the Blessing of Waters", also des liturgischen Formulars, wird in drei Phasen unterteilt, denen je ein Kapitel gewidmet ist, wobei neben den verschiedenen Strängen der byzantinischen Liturgie in jeder einzelnen Phase je nach Verfügbarkeit auch ausgewählte Zeugnisse anderer orientalischer Riten behandelt und nach einem Überblick über die Quellen und einer differenzierten Einzelanalyse die verschiedenen Feierelemente herausgearbeitet werden: „Stage 1 (8th-10th Centuries)" (S. 27-45) ist durch die ältesten byzantinischen Euchologia und (teils anachronistisch mit der älteren Forschung so genannte) Typika dokumentiert, zu denen vereinzelte westsyrische und armenische Quellen treten; während sich die Tradition noch im Fluß zeigt, kristallisiert sich doch bereits ein Kern euchologischer Schlüsseltexte heraus, während Lesungen (zumal aus dem Neuen Testament) und Troparien instabil erscheinen. „Stage 2 (11th-13th Centuries)" (S. 47-66) ist unter starkem monastischem Einfluß durch eine weitere Anreicherung, zugleich aber auch Stabilisierung der Liturgie und Konsolidierung des westsyrischen und byzantinischen Ritus gekennzeichnet, die sich inzwischen unabhängig entwickeln. Insbesondere in der (studitischen/sabaitischen) monastischen Tradition erfreut sich einerseits das Eintauchen des Kreuzes ins Wasser großer Beliebtheit (vgl. dazu noch einmal ausführlich S. 156-166), andererseits wird die Feier teilweise verstümmelt. In „Stage 3 (14th-16th Centuries)" stehen zusätzlich maronitische und koptische Quellen zur Verfügung. Im maronitischen Ritus werden brennende Kohlen ins Wasser geworfen — eine bemerkenswerte Ritualisierung des literarisch sehr früh belegten Motiv vom Feuer am oder im Jordan bei der Taufe Jesu. Auch der koptische Ritus verwendet Fackeln (S. 69f); zudem bindet er das zentrale, allerdings stärker christologisch akzentuierte „Groß bist du"-Gebet in eine eucharistisch-anaphorale Struktur ein (70; schade, daß dieser Text nicht wenigstens in Übersetzung abgedruckt ist). Es entspricht dem allgemeinen Gang der Liturgiegeschichte, daß der byzantinische Ritus der Wassersegnung in dieser Epoche vor allem an seinem Ende, aber auch an anderen Stellen wächst, wie sich überhaupt die historische Zusammenfassung (S. 74-81) gut ins generelle, von Autoritäten wie Anton Baumstark und Robert Taft geprägte Bild der Geschichte byzantinischer Liturgie fügt.

Entsprechend der sachlichen und historischen Bedeutung des zentralen Gebets, das die Wasserweihe zu Epiphanie mit der Taufliturgie verbindet und nach der plausiblen Auffassung der Forschung seit Hieronymus Engberding auch der letzteren entstammt, werden „The Origins of the ‚Great are You' Prayer" in einem eigenen Kapitel differenziert diskutiert (S. 83-101). Die beiden folgenden Kapitel sind der Analyse und Entfaltung theologischer Themen gewidmet: „Memory and Praise of the Lord's Theophany" (S. 103-124, einschließlich trinitarischer und kosmologischer Motive sowie der Engelsliturgie) und „Epiclesis and the Gift of the Holy Spirit" (S. 125-167, mit zahlreichen sakramentalen Bezügen); dazu werden neben den Gebeten auch die Litaneien und Hymnen systematisch untersucht (wobei es in der Natur der Sache liegt, daß man Akzente manchmal auch anders setzen könnte als der Verfasser: So werden die zahlreichen biblischen Zitate und Anspielungen des „Groß bist du"-Gebets — die man zum Teil sogar als strukturrelevant ansehen könnte; vgl. in diesem Sinne z. B. die Bemerkungen zu den Epiphanie-spezifischen „Anamnetic Doxologies" S. 93 — nicht konsequent oder womöglich in einem eigenen Methodenschritt ausgewertet und — anders als etwa bei der Ektenie ebd. S. 199 — nicht einmal in der Wiedergabe des Textes im Anhang S. 204-206 ausgewiesen, obwohl sie dem Apparat der zitierten Ausgabe von Stefano Parenti und Elena Velkovska zu entnehmen gewesen wären). Neben zahlreichen Motiven, Strukturelementen und Begriffen von größerer sakramententheologischer Tragweite (die häufig weiter verfolgt, manchmal aber auch — wie z. B. beim wichtigen epikletischen Begriff ἐπιφοίτησις; S. 127 — nur mit einem pauschalen Verweis auf Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, angedeutet wird) sind etwa auch die wiederholten Überlegungen zum liturgischen „Heute" (vgl. Index S. 232 s. v. „poetic ‚todays'") von eminenter heortologischer Bedeutung; historisch-philologische und systematisch-theologische Erschließung haben durchaus eine mystagogische Dimension.

Vor der allgemeinen „Conclusion" (S. 191-198) erschließen „Pastoral Considerations" (S. 169-190) in diesem Sinne zunächst noch einmal explizit „Catechetical Liturgical Theology" (S. 170-176), bevor sie „Pastoral Considerations for the Byzantine Rite" (S. 176-179) anstellen. Darüber hinaus erwägen sie auch „Models for the Blessing of Waters in the West" (S. 180-186): nach einem Vorschlag für einen römischen Ritus der Wassersegnung wird darauf hingewiesen, daß die erneuerte Liturgie der Church of England (*Common Worship: Times and Seasons*, London: Church House, 2006, S. 186-193) bereits ein vergleichbares Feierelement für „A Service for the Festival of the Baptism of Christ" bereitstellt. Ein Blick auf „Extra-ecclesial Ecological Stewardship" rundet die Überlegungen zur heutigen Pastoral mit Bezugnahmen zu historischen Quellen und gegenwärtiger Praxis ab.

Die Darstellung ist wohlgeordnet und klar gegliedert. Die methodischen Schritte werden explizit dargelegt, die Quellen übersichtlich präsentiert; schon vor der abschließenden „Conclusion" (S. 191-198) halten Binnenzusammenfassungen die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Kapitel fest, häufig in thesenartiger oder numerierter Form. Mehr als dreißig tabellarische Übersichten (vgl. die „List of Tables" S. viif) veranschaulichen Quellen, liturgische Strukturen und Schlüsseltexte und erleichtern den Vergleich verschiedener Traditionen; Anhänge (S. 199-

210) bringen die zentralen Gebetstexte im griechischen Original und in englischer Übersetzung, und auch in der Darstellung selbst werden zumindest griechische und lateinische Quellen — entsprechend der von Robert Taft „one-stop-shopping" genannten Maxime — immer wieder auch im Original zitiert. Der abschließende „Index" trägt zur Orientierung in der gehaltvollen Arbeit bei (S. 223-237: Sachen, Quellen, Incipits [unter dem ersten Wort der englischen Übersetzung], historische und zeitgenössische Namen in einem, wobei Handschriften leider uneinheitlich eingeordnet werden: teils unter der in der Arbeit gebrauchten Abkürzung, teils unter *Codex*, teils unter dem Namen der Bibliothek oder ihres Ortes).

Einem deutschsprachigen Rezensenten sei erlaubt, die teils eklektische Wahrnehmung von Literatur in dieser Wissenschaftssprache zu erwähnen; statt der spät ins Englische übersetzten pastoralliturgischen Einführung von Adolf Adam (Original Freiburg 1979: *Das Kirchenjahr mitfeiern*) wäre besser der zwar in vielem überholte, aber in seiner Gründlichkeit noch nicht ersetzte Handbuchfaszikel über *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr* von Hansjörg Auf der Maur zu benützen (Regensburg 1983; zur Wasserweihe freilich nur äußerst knapp S. 161); ein Forschungsbericht zu Epiphanie (S. 12 Anm. 43) dürfte auch nicht an den — von unvermeidlicher Hypothesenbildung gleichwohl nicht freien — Arbeiten von Hans Förster vorbeigehen (zuletzt: *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 46], Tübingen: Mohr, 2007, auch wenn ebenfalls nur knapp ebd. S. 112 von der Wasserweihe die Rede ist). Beides hätte den Verfasser vor der simplifizierenden Wahrnehmung von Epiphanie in „the West" bewahrt (S. 181f; ein eigenes Fest der Taufe Jesu wurde übrigens in der römischen Kirche erst im 20. Jahrhundert eingeführt [Codex Rubricarum 1960 und Grundordnung des Kirchenjahrs 1969; allerdings gab es früher bereits entsprechende Evangelienlesungen nach Epiphanie], während Reste der spätantiken thematischen Komplexität bekanntlich in der Tagzeitenliturgie von Epiphanie bis heute bewahrt sind). Vor allem aber gehört Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg: Herder, 1909 [Nachdrucke Graz: ADEVA, 1960 und Bonn: Nova et vetera, 2006], zu den bis heute grundlegenden Standardwerken, dessen erster Band neben einem Überblick über die Wasserweihe zu Epiphanie im Kontext der Darstellung über „Das Weihwasser in der alten Kirche des Orients" (§ 4, hier S. 70-77, mit einer aufschlußreichen Nebenbemerkung ebd. S. 76 sogar zu der von Denysenko nur kurz aus zweiter Hand gestreiften äthiopischen Tradition) auch ein eigenes Kapitel über „Die Wasserweihe an Epiphanie in der lateinischen Kirche" (§ 10 S. 193-201) enthält, in dem dargelegt wird, daß dieses Feierelement zwar im Mittelalter nur im Einflußbereich griechischer Liturgie rezipiert wurde, in der Neuzeit allerdings — in veränderter Form und mit anderen Texten — zu großer Beliebtheit gelangte.

Diese ergänzende Anmerkung zu einem Randthema der Arbeit schmälert freilich nicht das Verdienst des Verfassers, ein charakteristisches und bedeutungsvolles Feierelement orientalischer Liturgie auf methodisch klare, dementsprechend informative und zugleich theologisch sensible Weise erschlossen und damit einen

substantiellen Beitrag zur Erforschung von Geschichte und Theologie (und sogar Pastoral) sakramentlicher Feiern genauso wie zur Heortologie von Epiphanie geleistet zu haben.

H. Buchinger

DÎNCĂ, Lucian, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*. Préface de Charles Kannengiesser, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 400.

La thèse centrale de l'auteur, c'est que la théologie d'Athanase d'Alexandrie est essentiellement un "christocentrisme trinitaire". C'est là "la clé de lecture de l'œuvre athanasienne" (p. 324). Cela signifie que "dans le Christ, vrai Dieu et véritablement homme, nous contemplons à la fois Dieu dans sa grandeur infinie qui transcende le temps et l'espace, et Dieu qui, dans sa quête de l'homme, par philanthropie, devient l'un de nous" (p. 325).

Cette thèse, apparemment simple et claire, cache en réalité un cheminement long et complexe, qui part de la foi du Nouveau Testament et, en passant par les formules de foi baptismales, aboutit au Concile de Nicée en 325, dont l'accueil a été très controversé. La question peut être posée en ces termes: l'*homoousios* de Nicée est-il une interprétation correcte de la foi apostolique ou est-ce autre chose ? Certes, dans ce concile il y a eu quelque chose de nouveau, non pas dans le sens d'une nouvelle foi, mais d'une clarification, d'un approfondissement de la foi biblique, et cela est arrivé à la suite de nouvelles doctrines — en particulier de la doctrine arienne, mais pas uniquement — jugées incompatibles avec cette foi. Athanase d'Alexandrie (évêque de 328 à 374) est considéré comme le grand défenseur de la foi de Nicée, quoique dans ses trois *Discours contre les Ariens* il argumente à partir des Écritures plutôt qu'en s'appuyant sur l'autorité de ce concile. Ce n'est qu'autour de 350 qu'Athanase commence à défendre ouvertement la formule de Nicée (*De decretis Nicaenae Synodi*). Compte tenu de son rôle important en faveur de l'orthodoxie nicéenne, il existe de nombreuses études historiques qui cherchent à mieux mettre en évidence sa pensée et son rôle dans la politique ecclésiastique de l'époque.

L. Dîncă se place exclusivement au plan de l'analyse doctrinale. Son étude est divisée en cinq parties, dont nous donnons les titres, qui sont déjà par eux-mêmes significatifs: 1. "Dieu Trinité révélé per le Verbe incarné". 2. "Identité des Personnes dans la Trinité divine". 3. "Corrélation des Personnes divines". 4. "Processions divines chez Athanase d'Alexandrie". 5. "Dossier biblique et analogies trinitaires". Suit comme *Annexe* la traduction française du *De decretis Nicaenae synodi*. Le tout complété par un *Lexique des ternes techniques* et une *Bibliographie sélective*.

Les historiens du dogme présentent généralement la période prénicéenne comme marquée par une conception "économique" de l'action de Dieu dans la création et dans l'histoire du salut. Dans ce contexte, le Verbe de Dieu est considéré comme 'engendré' dans le cadre de la création, et donc comme instrument subordonné à Dieu le Père, qui est le seul à être Dieu au sens propre du terme et

à posséder les propriétés proprement divines, comme l'éternité. Ce fut Arius, avec sa négation explicite de l'éternité du Fils, qui poussa la réflexion théologique à distinguer plus clairement entre *theologia* et *oikonomia*. Evidemment, Athanase était convaincu que cette distinction était pleinement compatible avec la foi biblique et que l'exégèse arienne était une distorsion flagrante de cette même foi. Le Concile de Nicée donna raison à l'évêque Alexandre, maître d'Athanase, mais en utilisant le terme *homoousios*, qui ne fut pas facilement accepté par tous, si bien que le Concile se trouva à l'origine de controverses interminables. Même Athanase n'a compris que progressivement que ce terme jouait un rôle essentiel pour garder la vraie foi.

Le travail de Dîncă est précieux, car il montre le lien étroit qui existe dans la pensée d'Athanase entre la théologie trinitaire, l'Incarnation du Verbe, et le but de l'incarnation, qui est le salut ou la déification de l'homme. Tout se tient avec cohérence. Nous sommes entièrement d'accord avec ce résumé de Dîncă: "Si l'on considère sa profession de la plénitude de Dieu révélé dans le Christ, l'on ne peut s'empêcher de remarquer l'*originalité* de notre évêque puisqu'il élabore une pensée profondément christocentrique trinitaire qui transparaît clairement dans presque toute son œuvre. Dans la perspective d'une théologie trinitaire fondée sur le mystère de l'Incarnation, Athanase sait que l'histoire de Jésus ne jette aucune ombre sur le caractère absolu de l'existence du Père qui l'a envoyé, et ne modifie en rien le fait de sa proximité vis-à-vis des croyants. Elle les rend, au contraire, explicites. Avec l'incarnation du Verbe, la révélation de Dieu a atteint sa forme la plus intense et la plus haute. Mais ceci est possible seulement si on accepte que le rapport entre la personne du Verbe incarné et Dieu le Père appartient à la *substance éternelle divine*" (p. 28, c'est nous qui soulignons).

A partir de l'Incarnation, la dimension "économique" reste toujours centrale dans la pensée d'Athanase; en outre, en mettant d'abord le Verbe en relation au Père (*pros ton Theon*, Jn 1,1), c'est-à-dire dans sa relation *ad intra*, il met vraiment en valeur l'économie du salut qui, autrement, serait contrecarrée: "Athanase voit dans cette confession [de Nicée] un lien étroit entre l'œuvre de Dieu *ad extra*, qui envoie le Fils, par qui il gouverne tout, et qui, par l'Esprit, opère en tous, et l'œuvre *ad intra* grâce au dynamisme substantiel s'exerçant éternellement entre les personnes divines" (p. 41). Ainsi nous ne pouvons pas arriver à professer "la nature transcendante de la Trinité [...] en dehors de l'économie dans laquelle il se révèle" (p. 183).

On a l'impression cependant que Dîncă, d'une part souligne l'originalité de la pensée de saint Athanase, et d'autre part considère trop comme acquise sa continuité avec la théologie prénicéenne. Quand il déclare que les premiers penseurs chrétiens ont développé un "discours théologique et doctrinal cohérent, conduisant à la cristallisation des premiers dogmes en conformité avec les données de la révélation biblique" (p. 23), il semble être en contradiction avec ce qu'il dit plus loin, à savoir qu'Athanase a opéré un "dépassement" de l'héritage alexandrin en développant "une nouvelle exégèse" (p. 26, et note 2). Sur cette ligne, Dîncă affirme qu'Athanase était "l'initiateur d'un nouveau type d'exégèse, quittant le schéma

alexandrin distinguant un sens littéral et un sens spirituel pour développer une exégèse dogmatique permettant de lire les textes sacrés à la lumière de l'incarnation" (p. 180).

Au chap. XIII Dîncă présente un dossier biblique dans lequel le texte de *Prov* 8,22 occupe une place importante, étant l'un des points forts de l'arianisme, puisque la Sagesse de Dieu disait: *Le Seigneur m'a créé comme le début de ses voies en vue de ses œuvres*. Par conséquent, disaient les ariens, la Sagesse de Dieu est *créée*. Dîncă expose l'interprétation de *Prov* 8,22 avant Athanase et chez Athanase (p. 284-293). La pensée de l'évêque d'Alexandrie peut se résumer facilement dans le sens que le terme "créer" doit être renvoyé à l'Incarnation: ayant assumé un corps créé, le Verbe ou Sagesse de Dieu peut dire: "Le Seigneur m'a créé". Cependant, pour donner un dossier complet, Dîncă aurait dû noter que dans le *Contra Arianos* II, 78 ss. Athanase développe une autre interprétation, fondée sur l'idée de la Sagesse créatrice: puisque tout a été créé avec sagesse, dans les choses créées il y a une image de cette même Sagesse, de sorte qu'elle peut dire: "Le Seigneur m'a créé dans ses œuvres" (2CA 79). Ce serait intéressant de savoir où Athanase a pris cette idée.

En fin de compte, Dîncă résume en trois aspects fondamentaux la pensée théologique de saint Athanase: "[1] L'évêque d'Alexandrie *n'innove rien* en théologie christologique et trinitaire mais *prolonge tout simplement*, souvent de façon originale, la pensée patristique grecque de ses prédécesseurs; puis [2] l'étude en profondeur de la pensée christocentrique trinitaire athanasienne nous a montré ce qu'il doit à la fois à la méditation des Écritures et à la pensée de la *philosophie grecque* qui a modelé la culture alexandrine; enfin [3], le contexte théologique du christianisme du IV[e] siècle a permis à Athanase de se prononcer sur le dogme fondamental de l'Église, *le Christ* et la Trinité, face aux ariens, aux sabelliens, aux tropiques, mais aussi face à ses contemporains engagés dans les discussions théologiques" (p. 324, c'est moi qui souligne).

Le premier point est à prendre avec précaution; dans le deuxième, il est surprenant d'entendre qu'Athanase est débiteur de la philosophie grecque: au cour de l'ouvrage, il semble plutôt le contraire; par exemple, à la p. 29 Dîncă dit qu'Athanase "relativise beaucoup les concepts empruntés à la culture grecque". Quant au troisième point, il est vrai qu'Athanase est le grand théologien de la Trinité et de l'Incarnation, mais il ne faut pas nier ses limites. Le langage trinitaire d'Athanase ne fait pas de distinction entre *ousia* et *hypostase*; sa christologie est plutôt réticente à l'égard de l'humanité du Christ: s'il ne nie pas l'âme humaine (intellectuelle) du Christ, tout de même il ne l'affirme pas avec clarté. Dîncă se tient en dehors de cette discussion, mais il aurait fallu au moins la mentionner (uniquement à la p. 107, note 1). A la note 2 de la p. 25 il semble que l'auteur accepte les deux traités *Contre Apollinaire* comme athanasiens, alors que presque personne ne les croit authentiques. La note de p. 192 est surprenante: "[Athanase] ne va pas jusqu'à voir en ce schéma [*Logos-sarx*] l'expression d'une ontologie de l'union hypostatique. Le verbe [*sic!*] et la chair gardent leurs particularités propres même s'ils sont liés l'un à l'autre dans une union vitale". Je pense qu'Athanase voyait dans le Christ quelque

chose de plus qu'une "union vitale". Pour lui le Verbe incarné était un sujet unique, un Moi divin, qui avait pris une "chair" humaine, qu'il avait faite sienne. S'il n'y a pas encore le langage de l'union hypostatique, le concept est là.

Enfin, tout en étant un élève de Charles Kannengiesser, dont les positions sur le troisième discours *Contre les Ariens* sont connues, Dîncă cite régulièrement ce texte comme étant d'Athanase, chose pour laquelle nous ne lui donnons pas tort. A partir du chap. III, Dîncă introduit une discussion sur la différence entre "substance" et "subsistant". On peut supposer que derrière "substance" il y a le mot grec *ousia*, et derrière "subsistant" il y a *hypostase*, mais cela n'est pas très clair; il aurait suffit de mettre entre parenthèses le terme grec correspondant.

Nous aimerions conclure ce compte rendu par une déclaration de Dîncă pleine d'admiration pour Athanase, perspective que nous sommes prêt à partager, quoique avec plus de discrétion: "A travers cette clef de lecture de toute l'œuvre athanasienne que nous avons exposée dans ces recherches, nous comptons faire connaître davantage ce personnage incontournable du IV[e] siècle en Occident afin de l'aimer et de l'honorer comme le font les Églises orientales. Celles-ci voient encore aujourd'hui en lui le champion de l'orthodoxie nicéenne face aux ariens et aux tropiques, et le pilier de l'Église qui a confessé toute sa vie la foi au Christ comme révélateur de la Trinité" (p. 326).

E. Cattaneo, S.J.

FUCHS, Gisela, *Auflehnung und Fall im syrischen Buch der Stufen (Liber Graduum). Eine motiv- und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Orientalia Biblica et Christiana 19), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, pp. 423.

Gisela Fuchs presented this work as a doctoral dissertation in Bonn in the summer of 2010. She sets herself in the wake of scholars who with their studies honor the unknown author of *Liber Graduum* [LG], one of the earliest writings of the Syriac tradition.

This volume of Orientalia Biblica et Christiana is a precious contribution to the study of LG. Although LG did not receive the attention it deserved in the past, it has attracted a steadily growing interest in these last few years. In 2004 an English translation was made available to us by Robert Kitchen and F.G. Parmentier. In the introduction, Kitchen presents a survey of different views of scholars regarding the work's main theme. Corbett maintains that LG is structured after the call to war in Deut 20; Golitzin stresses that the concept of glory in LG is similar to that in Qumran and in the early Syriac writers; Abouzayd focuses on its violent side; Nagel points to the recovery of Adam's lost glory as its principal theme; Caner takes LG as one of the main literary sources for asceticism; Lane perceives in it the tension between the commandments and daily life, and Bettiolo argues quite along the same lines; Roux says LG is all about *imitatio Christi*. For his part, Kitchen states that in LG we find a strong appeal for reformation. For Fuchs the entire work is built

upon the Christian's battle against evil — 'dann bildet „der Sieg über den Bösen" die Summa Theologiae des Liber Graduum' (p. 21).

Fuchs' study is divided into six chapters, the sixth is the conclusion. The chapters end with a summary and are enriched with excursuses — six in all: four in Chapter Two, one in Chapter Four, and another in Chapter Five. She adapts a rigorous method of literary and comparative analysis of themes found in the Bible, apocrypha and myths. It is a delight to find in her work a good serving of diverse writings from antiquity. Fuchs opts to transliterate the passages in Syriac, while those in Hebrew, Greek, Coptic and Arabic are reproduced. She adds an appendix of two sections: (I) on the fall — *lapsus peccati* or *casus Adae* — as dogmatic terminology of western Christendom from Augustine onwards, and (II) on the traditions regarding "rebellion and fall" in the Old Testament. However, if the first finds its right place here, the latter could well have been inserted in Chapters 2-4, even in the excursuses, alongside the traditions featured therein. Presumably, Fuchs wanted us to focus on the Genesis account of the fall alone and in no way wanted to divert our attention from it. A bibliography is provided at the end of the work (pp. 377-397), along with an index of biblical and extra-biblical passages (pp. 399-423).

Like Aphrahat's *Demonstrations*, LG is a collection of *memre* addressed by a pastor to his flock; in the *editio princeps* of Kmosko, it comprises 30 *memre*. Scholars, as already in the case of Aphrahat, are not unanimous in attributing the role of pastor to the author, yet we wonder why he should address a community over which he had no authority; indeed, mere influence is not convincing. LG offers us a glimpse of a community within the Persian Empire. At the time of its composition the community is suffering persecution from without, and within it is suffering languor. The author calls the assembly to rekindle faith and live accordingly. He shows utmost concern for two groups, the perfect — living celibacy or virginity — and the righteous — leading a life of penance.

The problem of evil in our daily lives is so pervasive. The author of LG declares that only the perfect ones can triumph over Evil; indeed, they have no enemy except Evil. Fuchs shows that this aspect is evident in three *memre* (translated by Fuchs "Traktates", but since the Syriac *memra* covers a wide range of meaning, it is better to leave it untranslated as Kitchen suggests): Memra 7, Memra 21 and Memra 23; added to these three, where evil is largely spoken, is Memra 15 on the temptation of Adam. Fuchs remarks on how the story of Eve is read: LG is interestingly free from "making evil out" of Eve; on the contrary, it is Adam who is the center of the story of the fall, Eve is simply put aside. The author of LG is not just a story-teller; above all, he is a pastor calling the assembly to reach Adam's ancient perfection; it is the call to ἀποκατάστασις, a return to the lost Paradise.

In Chapter One Fuchs discusses the character of Satan as presented in Memra 7. A number of titles are given to Satan: he is the prince of demons, the tempter, the rebel and the teacher of evil deeds, the dazzler, he is the one contradicting God's will with respect to freedom. Satan's character is also related to music and dancing. Worldly music is looked upon with suspicion; it is sinful and the work of Satan. The singer belongs to the list of ill repute — liars, robbers, drunkards and

the like. The typos and anti-typos pattern is constitutive. Just as Satan is God's adversary, who rebelled against God and fell, so also is Adam. But later, we see that it is Adam who is the typos of Satan in LG.

Chapter Two explores Adam's temptation as treated in Memra 15. This *memra* is about celibacy and its excellence is praised: the perfect ones — celibate — are like angels who do not lust. Marital desire is synonymous with the "taste of death;" it is the result of Evil's teaching. After the violation of God's command, the evil one directed the gaze of Adam and Eve toward the mating animals and then they imitated them. Adam's holiness consisted in being like the angels. This lost holiness can be taken back only through strict asceticism. And God comes to the aid of those who renounce worldly desires, uprooting the marital desire from their heart.

Four excursuses interrupt the flow of this chapter's argumentation: (1) on man's imitation of animals; (2) the mountain of paradise; (3) the fall of God's adversary; (4) the angelology in LG. In these Fuchs presents the different extra-biblical traditions dealing with the same themes.

Chapter Three is about the story of seduction as we find in Memra 21. The interpretation of the fall is midrashic. Satan is called "tree" (*Baumsatanologie*), in opposition to Christ, who is "the Tree of life" (*Baumchristologie*). Satan seduced not only Adam but other creatures as well; this is an allusion to the fall of the angels. The fallen angels are symbolized by the snake; yet, it is only an "instrument of Evil," the sole real actors are Evil and Adam. Adam and Christ are parallel figures: the demon tried to tempt the Lord in the same way he had tempted Adam in the garden of Eden.

The author of LG warns against disputation with respect to the situation of the progenitors. Adam and Eve were inexperienced and naïve, letting themselves be directed by the rational logic and sophisticated manner of Evil, the decisive and intellectual power of the fall. Thus, Satan shines in fascinating contrasts, as "son of darkness" and a sort of a "civilized demon."

Satan's fall, based on Memre 21 and 23, is featured in Chapter Four. Satan fell from heaven, from his grandeur, even Adam from his dignity. After the fall, Adam becomes "son and disciple" of Evil; he becomes the learner and the one spreading the *doctrina Maligni*. But in order to explain the existence of evil, the discussion of the relationship Adam-Satan gives way to the relationship God-Satan. Common themes are put forward: both Satan and Adam are God's opponents, they share the same creatural state, and both possess free will; they are closely linked to the "Watcher-Angels" (the ones who had fallen, to be distinguished from the "Messenger-Angels", the bearers of good news); both are made great by God and wanted to become great like their Creator, they rebelled against Him and fell.

In this chapter, the peculiarities of the tradition concerning Satan are also featured. Satan is the commander of the heavenly hosts; he is not just one of the chiefs, but the "first," an epithet underscoring the warfare nature of this title (cf. Jos 5:14f). God also made Satan "son of the right hand" — the right hand standing for strength and power (cf. Zech 3:1b). At first, this title seems to be the attributed to both Christ and Satan, but a closer look brings to the fore the subtlety of the

author of LG in distinguishing Christ's sonship from Satan's. "Son of (God's) right hand" is a title of Satan. Christ is never called son of the right. He is the One enthroned at God's right hand. Consequently, Satan is associated with the left side; he is the wicked power-holder.

The original sin, which binds together the two protagonists — Satan and Adam — is the act of reaching out for the likeness of God (*Gottgleichheit*): while Satan strives to be/become God, Adam wants to become like his Creator. At this point, Fuchs inserts an interesting excursus on reaching out for *Gottgleichheit* through robbery. Both Satan and Adam personify the spectrum of the original *hybris*, and the author of LG warns the assembly, lest somebody wants to follow suit.

Here is an attempt to answer the question of the existence of evil. The dualism of the origin of good and evil can be detected in the background, yet the author of LG stresses that Satan chose to be evil by his own will. *Mysterium iniquitatis* remains a mystery, and explaining it is not the main concern of the author. Rather, he builds his exhortation on the example of the rebellion and fall of Satan and Adam.

Chapter Five is the exposition of eschatology as presented in Memre 21 and 23: judgment, penance and promise. The author differentiates "punishment" and "judgment:" Satan is "judged," Adam is "just punished." At the judgment of the world, punishment will be allotted to all evildoers accordingly. Eternal torment is Satan's lot. The author warns his listeners about the "everlasting pain" allotted to the unjust. In LG, fire as we find in the Bible, is a typical means of punishment, the "unquenchable fire" into which those who refuse to convert will be thrown. The place of torment is given different names; Gehenna is parallel to Sheol — unlike Aphrahat and Ephrem who distinguish one from the other, in LG this difference has gone. (This may point to the younger age of LG with respect to the writings of the other two Fathers, but surely earlier than the writings of Jacob of Serugh, a follower of Ephrem). Darkness is the sphere of the eternal enemy, Satan, against whom humankind must wage war.

In this chapter Fuchs delineates the author of LG's distinctive traits: every systematizing is suspect to him, he prefers contrasting perspectives; hence, his statements regarding punishment at the last judgment sway between the authority of the Bible, in which "eternal torment" is a warning to those who stubbornly do not want to repent, and the radical message of love, with the absolute "mercy of God" as starting point, and consequently only "limited torment" for all human sinners. However, the decisive moment is the "conversion;" for, while Satan boasted about his wickedness and remained non-repentant, Adam recognized and confessed his sin with tears and prayer. God's forbearance is for all sinners, and that includes Satan. "Out of clemency" the Lord did not destroy him, an enemy long defeated. To Adam and to those who return, God sent "love," "mercy," and "life giving redemption."

Chapter Six is Fuchs' conclusion. Here she deals with the reception of different traditions in LG. Together with asceticism, which is widely acknowledged as central theme of LG, the question regarding the existence of evil extends over the

entire work. In his exposition of the fall in Gen 2-3, the unknown author of LG is clearly influenced by the rabbinic tradition, early Christian writings and Sumerian-Accadic literature.

Fuchs observes that LG presents Satan as a complex figure, characterized by polar extremes: on the one hand, he is a disputer, an intellectual; on the other hand, he is an archaic power, rebel par excellence, and is eventually overthrown. Nonetheless, the core of the Satan tradition, which draws toward itself all the other themes, is the event of the rebellion and fall.

Furthermore, the idea of hereditary sin which makes humankind *massa damnationis* is alien to the author of LG, as well as the conception that man cannot but sin ("*non posse non peccare*"). The fall serves as the basis for the author's own purpose; he wants to show the *via perfectionis*. In LG redemption is "*restitutio humani generis in statum Adae pristinum*" (Kmosko). It is Christ, who showed humankind the way to ἀποκατάστασις, which can be reached only by man's free will and through rigorous asceticism. Complementary to the *casus Adae*, which corresponds to the fall of Satan, is also the "restitution of Adam." This is in typological relationship with the perfection of Christ, who is the perfect Adam. Therefore, in LG the story of "rebellion and fall" and the story of "conversion and penance" become paradigms for humankind's free choice to become evil or good.

N. Macabasag

GARZANITI, Marcello – *al.*, ed., *Gli slavi. Storia, culture e lingue dalle origini ai nostri giorni* (Manuali universitari, 141; Lingue e letterature straniere), Carocci Editore, Roma 2013, pp. 475.

Questo manuale di spiegazione sintetica e complessiva della storia degli slavi, firmato da Marcello Garzaniti e curato redazionalmente da Francesca Romoli, raccoglie lo sforzo collettivo di un gruppo di giovani ricercatori, che ha cercato di offrire una giusta prospettiva a studenti e interessati per la comprensione della natura di popoli spesso così enigmatici come quelli dell'Europa centro-orientale, almeno agli occhi degli osservatori occidentali. Il testo si presenta quindi come strumento utile e qualificato in tempi di ripensamento dei confini, delle forme di convivenza e degli interessi dei paesi europei, e delle loro cicliche diaspore nei vari continenti; è sicuramente un segno di continuità con le grandi tradizioni della slavistica italiana, di cui l'associazione presieduta a lungo da Garzaniti e oggi da Giorgio Ziffer è validissima espressione.

La finalità dell'opera, mostrare in un quadro complessivo gli elementi comuni e le interconnessioni dei vari popoli slavi, non era certo di semplice esecuzione. A differenza dei latini o dei sassoni (ma con maggiori somiglianze con questi ultimi), gli slavi non hanno avuto origini e sviluppi ben delineati, e tuttora rimangono aperte molte questioni riguardanti le reciproche relazioni etniche, linguistiche, culturali e politiche. La compattezza del testo, che rimane sotto le 500 pagine, rivela la volontà di trovare chiavi ermeneutiche comprensibili anche ai non specialisti,

evitando di perdersi in analisi troppo dettagliate e controverse. Il punto di partenza dell'esposizione è infatti l'osservazione che "le trasformazioni sociali, economiche e politiche dell'Europa centrale e orientale alla fine del XX secolo hanno cambiato radicalmente il panorama del continente europeo" (p. 23). Si tratta quindi di offrire un supporto alla comprensione collettiva della nostra storia contemporanea, ritrovando le radici a cui agganciare le ricomposizioni e le nuove istituzioni ancora in divenire. Non per questo il manuale si può sospettare di superficialità, proponendo una vera comparazione scientifica di conoscenze ben radicate e interrogativi aperti.

Nella descrizione dell'etnogenesi degli slavi e in generale delle loro caratteristiche comuni, che costituisce la prima parte del libro (pp. 37-107), si affiancano dunque categorie storiografiche, filosofiche e culturologiche, insieme a quelle propriamente filologiche. L'insieme non appare perfettamente equilibrato, mostrando la specifica competenza letteraria degli autori, ma offre comunque un suggestivo quadro d'insieme. La presentazione della cultura spirituale e delle simbologie del paganesimo slavo antico è decisamente poco sistematica e approssimativa, ma d'altronde questo aspetto richiederebbe una trattazione a parte, essendo la religiosità slava antica una somma di tradizioni scandinave, indo-europee e turaniche con influssi di vario genere. Forse poteva essere maggiormente sfruttata in questo senso l'opera di F. Conte (*Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe*, Paris 1986), inserita dagli autori nella bibliografia di riferimento, ma decisamente poco valorizzata. La descrizione dell'organizzazione sociale (pp. 60-68) riporta in modo abbastanza acritico i luoghi comuni della propaganda slavofilo-occidentalista ottocentesca su *mir* e *obščina* come strutture originarie delle comunità slave, di scarsa evidenza storica. Queste nozioni circa il collettivismo agrario slavo sembrano piuttosto servire da sfondo alla esposizione della nota tesi di Evel Gasparini sull'orientamento matriarcale della società slava antica, che distinguerebbe decisamente gli slavi dall'antropologia indoeuropea: tesi suggestiva, ma piuttosto isolata nel panorama degli studi slavi, anche se certo non priva di elementi utili alla riflessione. Decisamente più matura la trattazione concernente l'origine e lo sviluppo della lingua slava comune e dei suoi sviluppi.

La seconda parte del volume, *Il processo di acculturazione degli slavi* (pp. 109-226), descrive l'origine vera e propria delle popolazioni slave e delle loro istituzioni sociali medievali, nei rapporti con le etnie e i regni europei e mediterranei. La fondazione cirillo-metodiana della prima grande unificazione storica degli slavi viene presentata in toni asciutti ed essenziali, sottolineando la natura politico-diplomatica della missione dei due fratelli macedoni e mettendo piuttosto in ombra l'aspetto propriamente religioso e spirituale, evitando quindi di esprimersi sull'interpretazione teologica dell'origine della statualità slava. Tale approccio si conferma nella presentazione della nascita della Rus' di Kiev, la cui conversione al cristianesimo viene giustamente inquadrata nell'ambito delle relazioni politiche ed economiche con i popoli limitrofi. Andrebbe comunque maggiormente sottolineata la natura evocativa di queste radici spirituali, continuamente riaffermata proprio nelle ricomposizioni delle nazioni di etnia slava degli ultimi decenni, e

volutamente trascurata in questo manuale per evitare scivolamenti ideologici e ambiguità di interpretazione.

La parte terza del volume, *La partecipazione degli slavi alla costruzione dell'Europa* (pp. 229-323) appare meno timida e più strutturata, riportando le grandi categorie della *Slavia Orthodoxa* nel formarsi delle aree di influenza europee e asiatiche. Spinte riformatrici, espressioni di rinascimento e sintesi storiografiche tipiche degli slavi agli albori della modernità vengono riportate in un quadro efficace e completo, tra Slavia latina, spazio polacco-lituano e orizzonte del *Tsarstvo* russo di Mosca-Terza Roma. Questa parte viene nettamente distinta da quella successiva, in cui si evidenzia la *Coscienza e affermazione degli slavi nell'Europa moderna e contemporanea* (pp. 327-394), che porta alla conclusione del manuale; si ha l'impressione un po' artificiosa che la storia slava ortodossa sia soltanto medievale, mentre quella moderna derivi tutta dall'influsso occidentale. In realtà le due anime slave, quella orientale e quella occidentale, si confrontano e si influenzano a vicenda senza interruzione, pur nel prevalere dell'una o dell'altra dimensione nei vari periodi storici, ma sarebbe stato senz'altro complicato, in un'opera di divulgazione scolastica come questa, mostrare le continue interconnessioni.

La descrizione dei due cosiddetti *secoli slavi*, Ottocento e Novecento, è ugualmente sobria e scevra da suggestioni filosofico-religiose, come le notazioni sulle origini medievali. Pur comprendendo la volontà degli autori di comporre una sintesi post-ideologica della storia slava, uscendo da schemi contrapposti a lungo impossibili da scalfire, ci sentiamo di affermare che si poteva dare a tale iniziativa un'impronta più coraggiosa. Entrambe le chiavi interpretative, quella che vede negli slavi una realizzazione eurasiatica del cristianesimo, e quella che invece ne sottolinea la forza rivoluzionaria e antisistemica rispetto alle istituzioni europee classiche, andavano maggiormente evidenziate. Se Cirillo e Metodio sembrano poco più che abili navigatori della politica tardo-bizantina, il povero Lenin non viene neppure citato nel testo, ed è ricordato solo nelle tabelle cronologiche in occasione della sua morte! (p. 424).

L'ultimo capitoletto su *L'idea slava fra XIX e XX secolo* (pp. 375-394) sembra più un tentativo di mettere una pezza all'eccessiva aridità della narrazione complessiva, recuperando alcune categorie storico-filosofiche come "slavitudine", austroslavismo, illirismo, occidentalisti e slavofili, panslavismo e perfino una non ben identificata "fratellanza slava" attribuita addirittura a Stalin, saltando a piè pari l'internazionalismo socialista di Lenin e del comunismo russo. Vi è soltanto un breve si trova il minimo accenno alla cultura del dissenso del XX secolo, da cui di fatto hanno avuto origine le rivoluzioni più o meno pacifiche degli ultimi decenni, il cui esito peraltro è ancora in evoluzione. Ben più sicura, invece, la presentazione sintetica finale degli studi italiani di slavistica, il contesto originario dell'intero manuale.

Le conclusioni del testo risentono della timidezza nell'interpretazione dei contenuti culturali più profondi della storia dei popoli slavi. Il rapporto tra l'Europa e gli slavi, grande tema su cui l'Occidente fatica a dare un giudizio definitivo, è un compito che si rinnova per il terzo millennio, e solleciterà ancora a lungo i ricer-

catori, ma anche i protagonisti e i popoli stessi; il manuale qui presentato potrà certamente fungere da ottimo punto di riferimento della valutazione e della ricerca in questo senso.

S. Caprio

Studia Orientalia Christiana. Collectanea 43 (2010), "Studia - Documenta". The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Musky, Cairo. Edizioni Terra Santa, Milano 2012, pp. 340.

Cinque saggi dedicati all'Africa cristiana. Il primo è di Alberto Elli, sull'origine del cristianesimo in Etiopia e il suo sviluppo grazie al contributo dei cappuccini (pp. 7-87). Il secondo, di Yaaqoub Shehata, su missione diplomatica pontificia affidata da Leone XIII al patriarca copto cattolico Mons. Cirillo Macario (pp. 89-177). Il terzo contributo, di Alberto Elli, espone come si svolga l'evangelizzazione cappuccina in Etiopia (pp. 179-234). Il quarto saggio, di Alexis Benigar OFM, studia la formula della missione francescana in Etiopia (pp. 235-245). Il quinto saggio, di Awad Wadi, è un elenco di testi arabi, editi e inediti, riguardanti Etiopia e Nubia (pp. 247-333).

Mi trattengo in modo speciale sul secondo saggio il cui protagonista è Cirillo Macario, creato vescovo copto cattolico a 28 anni di età. Nato in un villaggio dell'Alto Egitto, aveva appena quattro anni di età quando sua madre si ammalò e morì. Il padre, rimasto vedovo, lasciò la famiglia per farsi prete. Il parentado, convinto delle capacità del ragazzo, lo propone al seminario dei gesuiti. Giorgio Macario Cirillo, studia latino, francese, arabo letterario e greco. Sa predicare e catechizzare. Vuole diffondere la conoscenza della Bibbia e alzare il livello culturale dei suoi fedeli, invitandoli a presenziare alle conferenze che tiene personalmente alla *Société Khédiviale de géographie* presso la quale è stimato e favorito. Il papa Leone XIII lo apprezza e vuole prepararlo all'incarico di patriarca dei copti cattolici. Lo manda ad Addis Abeba a portare una lettera pontificia al Negus Menelik II per convincerlo a liberare centinaia di prigionieri italiani catturati nella disfatta di Adua. Mons. Giorgio Cirillo Macario parte per la missione non facile che il papa gli affida. Ha con sé compagni di viaggio tra i quali un sacerdote polacco, socio della croce rossa e un giovane svizzero. Noleggia cammelli e muli che le popolazioni locali affittano per la traversata del deserto somalo. Mons. Cirillo Macario racconterà a suo tempo la morte tragica del polacco e dello svizzero che nemmeno due medici, chiamati telegraficamente da Gibuti, riescono a salvare da implacabile insolazione. È ancora lontana Addis Abeba e il Negus Neghesti dovrà attendere. Quando l'ospite è in arrivo un drappello di armati viene a riceverlo. Passano giorni prima che Monsignore sia ammesso a conferire con l'imperatore, gli legga la lettera del papa, attenda che il destinatario consulti il consiglio del Regno e risponda in merito. Monsignore aspetta pazientemente che Menelik dica "Anche io sono genitore e compatisco le famiglie italiane che attendono il ritorno di sposi e di figli. Li libererò al più presto". Monsignore è contento e prevede che il papa lo sia. Ma nella politica funziona

l'imprevisto. Dopo la speranza di facile soluzione, ecco affacciarsi all'orizzonte una minaccia inattesa. Una nave della marina italiana, l'"Etna", cattura nelle acque di Gibuti, la nave olandese "Doelwijk" carica di fucili, da poco usciti dalla fabbrica, con ricca scorta di proiettili, il tutto per gli Etiopi. Questo infastidisce il sovrano che sospende del tutto le trattative: "Miei cari, non posso assolutamente venire a patti liberando i prigionieri prima che ci sia un vero e proprio trattato di pace tra il mio regno e il regno d'Italia!" Si accuserà di fallimento il fiduciario del papa? Leone XIII invece non sconfessa il suo ambasciatore né il suo piano di farlo patriarca dei cattolici copti. E da parte sua Cirillo II, corrisponde ai desideri del papa organizzando incontri sinodali e Mandamenti Patriarcali che preparino programmi e direttive conformi ai criteri di Leone XIII. E quando Leone XIII ultranovantenne muore nel 1903 il Patriarca Cirillo canta più di una volta l'elogio funebre di questo Pontefice che tanto ha amato l'Africa e le sue Chiese. Dopo la morte di Leone XIII c'è il veto di Francesco Giuseppe sul cardinale Rampolla. Viene eletto Pio X. Si attende che il nuovo papa chiami Cirillo Macario a Roma. Ma la chiamata *ad pedes* ritarda a venire. Eppure Cirillo aspetta. Pio X gli manda qualcuno del Santo Officio che gli fa firmare le dimissioni dal patriarcato. Il papa non vuole che prenda stanza in Egitto. Cosa è capitato? Roma avrebbe ricevuto lamentele e proteste su di lui. Il nuovo papa, già patriarca di Venezia, crede che le missioni siano meglio protette da Francesco Giuseppe che dalla Francia. È forse un rimpianto per quanto Cirillo aveva sognato, una certa autonomia nel guidare il suo popolo? Ha scritto un libro per confutare la teologia che aveva difeso. Del libro esistono quattro edizioni in una delle quali c'è una presentazione della baronessa Natalie Uxkull (Berna 1922). Cirillo Macario fu perfino spinto a uscire dalla Chiesa Copta aderendo alla Chiesa Greca ortodossa. Finalmente rinuncia ai suoi errori chiedendo di esser perdonato e reintegrato. Mi auguro che l'autore cercando ulteriormente nel contesto storico e nelle persone ci avvicina ancora di più a una verità finora incerta.

V. Poggi, S.J.

Les Zélotes. Une révolte urbaine à Thessalonique au 14e siècle. Le Dossier des sources. Traduction des sources sous la direction de Marie-Hélène Congourdeau. Introduction, notes, conclusion par Marie-Hélène Congourdeau. Index par Alexis Chryssostalis (Textes Dossiers Documents), Beauchesne, Paris 2013, pp. 199.

Dal 1342 al 1350, Tessalonica è sede di una crisi politica, sociale e religiosa che gli storici sono soliti chiamare la "crisi degli Zeloti". Da quando I. Ševčenko mostrò (1957), sottraendo dagli studiosi un presunto punto fermo dell'indagine, che il "Discorso anti-zelota" di Nicola Cabasilas non riguarda gli Zeloti ma è rivolto a destinatari a noi ignoti, sono state prospettate varie ipotesi d'identificazione di essi, senza che nessuna riscontrasse l'approvazione degli studiosi.

Nell'*Introduzione* (pp. 15-48), l'autrice inquadra le rivolte degli Zeloti di Bisanzio in generale e di Tessalonica in particolare nel contesto di quelle analoghe verificatesi nell'Europa del sec. XIV; presenta un breve *excursus* della storiografia con-

cernente la rivolta degli Zeloti di Tessalonica (definendo lo studio di I. Ševčenko "*La 'bombe' de 1957*") e propone una cronologia degli avvenimenti storici degli anni 1342-1350. Relativamente alla strage degli aristocratici di Tessalonica da parte degli Zeloti si accetta la datazione 21 maggio 1346, stabilita da Dan Murešan (cf. *Appendice I*, pp. 167-168), al posto della datazione tradizionale (estate 1345). Segue la lista delle fonti, di cui si dà nelle pagine successive la traduzione in francese: trattasi di testimonianze risalenti a personaggi direttamente coinvolti nella rivolta o a immediati e attenti spettatori.

I testi tradotti (pp. 49-157) sono suddivisi in: fonti storiche (G. Cantacuzeno, *Historiae* ed. L. Schopen, Lib. III cc. 28, 37-40, 42, 64, 93-94; Lib. IV cc. 15-17; N. Gregoras, *Historia Romana*, ed. L. Schopen, Lib. XIII, 10, 3-7; Lib. XIV, 10, 15-11, 1; Lib. XVI, 1, 1-2; *Chronicon breve* ed. P. Schreiner, 49 § 5); fonti agiografiche (Filoteo Coccino, *Vita di S. Saba* ed. Tsames, cc. 3, 70-71); Lettere e Discorsi (Demetrio Cidone, *Lettere* nn. 6-8, 12, 17, 43, 87, 77 ed. Loenertz; *Discorso I a G. Cantacuzeno* pp. 1-10 e *Discorso II a G. Cantacuzeno*, pp. 77-83 ed. Loenertz; *Monodia sui morti a Tessalonica*, *PG* 109, 640-652; Gregorio Acindino, *Lettere* 27, 37, 39, 40-41, 50, 52, 56-59, 60, 71-74 ed. A. Constantinides-Hero); e Omelie (Gregorio Palamas, *Omelia I* ed. P. K. Chrestou, pp. 26-42).

Al *Dossier* delle fonti tradotte fanno seguito le pagine dedicate alla *Conclusione*, dal sottotitolo emblematico: *Chi erano gli Zeloti di Tessalonica?* (pp. 159-166). Il movimento degli Zeloti di Tessalonica s'inserisce a pieno titolo nel contesto di quelli coevi della storia europea. Oscuri restano a tutt'oggi il significato preciso attribuito al termine "Zeloti" da loro stessi e la struttura interna della loro organizzazione. Degli Zeloti veri e propri o dei loro partigiani non ci è pervenuto nessuno scritto; la testimonianza, quindi, dei loro avversari, forse intenzionalmente oscura, va presa con le dovute cautele. Attorno a questo movimento ruotano problematiche molteplici, fittamente intrecciate fra loro, non risolvibili in una risposta univoca. C'è anzitutto l'aspetto politico (gli Zeloti sono sostenitori di Giovanni V Paleologo, figlio di Andronico III), quello sociale (essi appartengono ai ceti medio e basso della società e si oppongono all'aristocrazia rappresentata da G. Cantacuzeno) e, infine, quello religioso: avversari del Cantacuzeno, gli Zeloti erano di conseguenza avversari anche del suo sostenitore, Gregorio Palamas; quindi, si potrebbero considerare anche "antipalamiti" (o "filoacindiniani") nel senso teologico del termine. La pluridimensionalità del movimento induce la Congourdeau a giungere alla suggestiva deduzione secondo cui, per comprendere la rivolta degli Zeloti non basta conoscere le fonti ad essi attinenti; bisogna inoltre riuscire a penetrarle scoprendone la chiave di lettura.

Alle considerazioni conclusive fanno seguito due *Appendici* (la *I* è stata sopra menzionata; la *II* offre brevi notizie biografiche sui principali personaggi coinvolti in modi diversi nella crisi, pp. 169-181); la *Bibliografia* (concernente i testi tradotti, le altre fonti, e bibliografia secondaria, pp. 183-188); un utile *Glossario* esplicativo di alcuni termini specifici del mondo bizantino (pp. 189-190) e l'*Indice dei nomi di persona e di luoghi* (pp. 191-199).

Il volume è preceduto dall'*Indice generale* (pp. 7-9) e dalla *Premessa* (11-13).

L'affermazione secondo cui il presente volumetto, chiaro nell'esposizione ed elegante nella sua sobrietà, si rivolge a quanti non hanno dimestichezza con la lingua greca è riduttiva: mettere a disposizione il *dossier* delle fonti principali concernenti la rivolta degli Zeloti; esimersi dall'aggiungere alle ipotesi già formulate ipotesi nuove e, forse, fuorvianti sull'identificazione degli stessi; rilevare che punto di partenza per la corretta indagine di questo movimento è quello di riuscire a cogliere i pensieri reconditi dei documenti: tutto ciò costituisce allo stato attuale delle cose il presupposto più solido per la soluzione dell'enigma, che la crisi degli Zeloti presenta.

A. Fyrigos

ЗУБРИЦЬКИЙ, Михайло, *Зібрані твори і матеріали у трьох томах*. Редколегія Ф. СИСИН та ін. Т. 1: *Наукові праці*, Літопис, Львів 2013, сс. 610 [= Mykhailo Zubryts'kyi, *Collected Works and Materials*, Vol. 1-3. I: *Scholarly Works*, Frank E. SYSYN, ed., Litopys, Lviv 2013, pp. 610.]

La réédition complète des œuvres scientifiques du prêtre gréco-catholique Mykhailo Zubryts'kyi (1856-1919) a été bien accueillie dans les milieux qui s'occupent d'histoire en Ukraine. La plupart de ces œuvres ont été écrites au début du XXe siècle dans la mouvance du courant ukrainophile qui est naît au sein de la monarchie austro-hongroise. Jusqu'à aujourd'hui, ces travaux n'étaient connus que parmi les ethnographes de la région des Carpates et les historiens de l'Église uniate (Р. Ф. Кирчів, *Етнографічне дослідження Бойківщини*, Київ 1978, сс. 63-66; А. Данилюк, *Внесок Михайла Зубрицького в дослідження архітектури Бойківщини*; В. Лисак, *М.І. Зубрицький – дослідник народного календаря бойків*; В. Оприск, *Михайло Зубрицький: Людина, вчений, священик*; І. Паславський, *Михайло Зубрицький в оцінці Івана Франка* in *Бойківщина: Історія та сучасність*; Львів 1996, сс. 3-9). En 2013, ils ont été recueillis ensemble par le professeur Frank E. Sysyn, de l'Université d'Alberta (Canada), qui signe aussi l'introduction détaillée. À ce premier volume feront suite deux autres, consacrés à la publication de la vaste correspondance et des notes autobiographiques de Zubryts'kyi. L'idée d'une telle réédition est sans doute le fruit de la nostalgie que l'historien canadien éprouve envers le monde traditionnel rurale, puisque ses ancêtres étaient originaires du village de Mszaniec où, entre les années 1883 et 1889, le Père Zubryts'kyi a accompli l'office de vicaire paroissial puis, jusqu'au 1914, de curé de paroisse. Cette sorte de nostalgie s'est répandue depuis les années 1970 dans les sociétés postindustrielles, mais elle n'est pas encore évidente en Ukraine où les citadins, surtout dans les régions de l'ouest, gardent soigneusement leurs liens avec les contrées rurales d'où eux-mêmes, ou bien leurs parents, se sont rendus dans les villes après la Deuxième guerre mondiale. Néanmoins, le monde traditionnel des villages carpatiques, sous l'influence de l'urbanisation, a subi des changements si considérables que l'image gravée par Zubryts'kyi dans ses œuvres — dont les personnages principaux étaient les habitants de Mszaniec et des environs, surtout les propres ancêtres de Frank E. Sysyn (l'index des noms dans l'édition nouvelle nous révèle vingt-sept personnes [p. 599],

en particulier Fedio Sysyn, le bailli du village au milieu du XIX[e] siècle; néanmoins les indications soulignées révèlent le caractère incomplet de l'index, p. **164**, 205, 281, **289**, 322, 342, 425) — est susceptible aujourd'hui de provoquer l'étonnement même parmi les habitants de cette région. Mais le plus important dans l'édition de Frank E. Sysyn, c'est que l'introduction traduite en anglais présente pour la première fois l'héritage scientifique de Zubryts'kyi à des lecteurs en dehors de l'Ukraine (p. 43-68). De cette façon, l'historien canadien a réalisé le désir de Zubryts'kyi qui voulait répandre et faire connaître dans le monde entier la culture du peuple des Carpates (p. 258).

Le Père Zubryts'kyi, qui excelle dans la description des réalités de la civilisation paysanne, compte de par son activité d'historien comme un des scientifiques de l'époque de la renaissance culturelle dans les nations slaves au XIX[e] siècle. Mais son intérêt envers les paysans illettrés dont les masses muettes ont été méprisées même par la jeune élite ukrainienne, revêt plutôt un caractère d'exception. Il démontre la conviction personnelle de Zubryts'kyi que la paysannerie a conservé le code culturel de toute la nation et mérite ainsi une attention particulière de la part des scientifiques. La relecture contemporaine des œuvres qui ont été rédigées il y a plus de cent ans par ce prêtre qui, malgré son ardent amour pour le passé, est resté un amateur, ne peut en ignorer la valeur comme source historique, ce qui enlève tous les doutes possibles quant à leur niveau scientifique. Le contenu de chacune des quarante études présentées dans ce recueil ne laisse aucune place au scepticisme: l'ensemble de ses travaux produit un effet synergétique en brossant le tableau pittoresque de la société rurale du XVIII[e] et du XIX[e] siècle.

Fondée sur une intuition épistémologique surprenante, l'œuvre scientifique de Zubryts'kyi a, sous le rapport méthodologique, dépassé l'historiographie positiviste de son époque, notamment dans sa version ukrainienne dont la figure centrale de Mykhailo Hruschevsky était objet de vénération de la part du timide prêtre de village. Nous avons de fortes raisons de croire que le Père Zubryts'kyi a été, du point de vue conceptuel, un précurseur du mouvement historiographique connu sous le nom d'École des Annales dont les origines seront marquées en France par Marc Bloch et Lucien Febvre. De toute évidence, Zubryts'kyi a été un précurseur inconnu de cette école et bien avant l'un des leaders de l'histoire sociale, Emmanuel Le Roy Ladurie, il a affirmé les mêmes principes que ce dernier, notamment: que le peuple est le créateur véritable de l'histoire, même quand il semble qu'il ne se passe rien et que, pour saisir le sens de l'histoire des sociétés traditionnelles, il faut plutôt étudier le berger montagnard que le roi, les clans familiaux plutôt que l'autorité des princes et de l'Église (P. Oster, *Dictionnaire de citations francaises*; Paris 1994, p. 826). L'enquête fameuse du savant français sur les Cathares dans les Pyrénées (E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitaine de 1294 à 1324*; Paris 1973) ressemble comme un jumeau, dans ses principaux sujets, aux travaux de l'Ukrainien sur les villages carpatiques de Mszaniec et Kindrativ: les deux œuvres ont été construites d'après les techniques de l'histoire totale et de la microhistoire. En voici une liste: les fondements écologiques des occupations des montagnards, surtout le rôle que jouait la forêt, en déterminant les rythmes de l'activité des collectivités humaines (élevage de moutons, métiers, industrie artisanale); les structures familiales (ici

Zubryts'kyi se présente comme précurseur de la démographie historique en ce qui concerne la méthode de l'enquête sur les "grandes familles" [p. 289]; la stratification sociale, la vie quotidienne, l'anthropologie religieuse et les rites (dans le cas de montagnards ukrainiens, il s'agit du christianisme de rite grec dont les traces sont très durables dans la pratique des jeûnes de carêmes [p. 110], bien que la religion soit entourée de superstitions et de croyances païennes, telles que la sorcellerie des meuniers [p. 94], les maléfices populaires, les croyances et les pratiques contre les vampires [p. 564]); les rapports entre la communauté paysanne et le pouvoir ecclésiastique (le consistoire à Peremysl) et temporel (celui du château de Sambir à l'époque polonaise et de la Verwaltung, l'organe exécutif du gouvernement à Limna sous le gouvernement autrichien) qui a toujours comporté un caractère d'extériorité, ainsi que le rôle d'intermédiaire que le prêtre joue entre le monde traditionnel et presque immobile des montagnards et le monde des habitants de plaine, ouvert aux nouveautés de toutes sortes. L'outillage méthodologique des deux chercheurs semble être le même: il s'agit de la jonction interdisciplinaire de l'approche historique qui favorise l'étude des sources écrites et de l'approche ethnologique, centrée sur le folklore.

Bien avant Mikhail Bakhtine (*L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris 1970), le prêtre de Mszaniec a senti intuitivement le côté artificiel de la distinction que l'on fait habituellement entre culture savante et culture populaire. Il a été très attentif à tous les types d'échange entre ces deux couches d'interaction de la conscience humaine. Ses études nous présentent non seulement la description commentée des pratiques discursives des paysans sur la vie de leurs ancêtres, mais aussi leur comparaison avec les documents écrits conservés dans différentes archives, celles de la paroisse, du consistoire de Peremysl ou de l'administration étatique (p. 560), c'est-à-dire avec des descriptions de la société illettrée construites par des ecclésiastiques et des fonctionnaires, ces représentants de la culture savante. Les recherches de Zubryts'kyi ressemblent à une autre œuvre célèbre de l'École des Annales (J.-C. Schmitt, *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur enfants depuis le XIIIe siècle*; Paris 1979) qui compare entre elles les conceptions chrétiennes d'origine savante et d'origine populaire, d'après la description des croyances semi-païennes des paysannes du Dauphiné qui fut rédigée par un Dominicain au XIIIe siècle: de même nature sont les travaux sur les croyances et les superstitions populaires que le prêtre de Mszaniec a mises par écrit. Il s'agit d'abord de la sorcellerie (p. 89-93) qui n'est entrée dans les études historiques que dans la deuxième moitié du XXe siècle (R. Mandrou, *Magistrats* et *Sorciers* en *France* au *XVIIe siècle*, Paris 1968; C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie* et rituels agraires en *Frioul, XVIe-XVIIe siècles*, Lagrasse 1980; etc). Grâce à l'approche interdisciplinaire, Zubryts'kyi renverse une représentation encore vivante chez les historiens et les ethnographes, à savoir que les paysans ont été complètement étrangers à la culture écrite. Il montre que beaucoup de familles paysannes ont conservé des chartes, des minutes et des jugements juridiques à propos de leurs conditions sociales, ainsi que de l'état de leurs biens fonciers et des obligations envers leurs seigneurs. Aux temps de la République des deux Nations, ces actes ont joué un rôle très important dans les rapports de la

société rurale avec les autorités extérieures et dans le processus de stratification intérieure. Après le passage de la région carpatique sous domination autrichienne, la monarchie absolue des Habsbourg a essayé de contrôler la circulation des actes notariaux en les soumettant à l'impôt, ce qui a provoqué chez les paysans une vague d'extermination des papiers des époques antérieures et a poussé Zubryts'kyi à recueillir, commenter et publier les restes des actes qui étaient encore conservés dans les maisons de ses paroissiens (voir surtout la grande recherche "Le village de Mszaniec dans le district de Staryj Sambir: Matériaux pour l'histoire du village galicien", p. 292-447).

Il est à remarquer que la figure même de Zubryts'kyi réunit ensemble des couches de cultures populaire et savante. Originaire de la petite noblesse qui, par son style de vie et malgré son statut privilégié, est restée à travers plusieurs siècles très proche de la culture paysanne, il a accompli sa formation intellectuelle au collège de Drohobych, puis au séminaire uniate de Peremysl. En même temps, le prêtre de Mszaniec n'a pu ignorer certains problèmes considérables de l'étude anthropologique du monde paysan, comme l'image des autres groupes sociaux (Juifs, nobles, fonctionnaires d'État, militaires, ecclésiastiques) dans le folklore. En particulier, l'image du prêtre si fréquemment étudiée par Zubryts'kyi démontre la méfiance populaire envers les représentants du pouvoir ecclésiastique, ainsi que la croyance superstitieuse, car même le fait de rencontrer par hasard un religieux est susceptible d'entraver les desseins du paysan (p. 91). Une telle attitude a probablement été causée par des prêtres instruits qui ont tenté d'extirper des représentations et des pratiques religieuses des montagnards toute trace de croyances païennes et de sorcellerie, mais aussi par la façon bien différente que les ecclésiastiques et le peuple ont de comprendre le sens de la dichotomie entre le profane et le sacré, si fondamentale dans toutes les sociétés préindustrielles. Bien que le père Zubryts'kyi fût originaire de ces contrées, il ne fut pas facile pour lui de gagner la confiance de ses paroissiens: les paysans de Mszaniec n'ont commencé à lui partager les secrets de leur mémoire et lui ouvrir leurs documents familiaux qu'après dix années d'activité pastorale parmi eux (p. 31). En même temps, les travaux de Zubryts'kyi qui a enquêté sur les comptes rendus de visite décanale au XVIIIe siècle, examinant aussi la correspondance ecclésiastique de la première moitié du XIXe siècle (tirée partiellement des archives de sa famille natale), envisagent l'état matériel et la façon de vivre du clergé rural qui ressemblaient à ceux des paysans. La culture ecclésiastique a ignoré aussi le patois ukrainien parlé par le peuple et a utilisé le polonais ou bien le latin. En ce qui concerne les pratiques liturgiques, les prêtres uniates ont subi l'influence du processus de latinisation (p. 178-202, 215-224, 516, 565-572).

Les œuvres du père Mykhailo Zubryts'kyi sur l'histoire de la culture paysanne et ecclésiastique de la région des Carpates se distinguent non seulement par leur contenu documentaire, mais aussi par leur qualité méthodologique qui se distingue par la multiplicité des approches cognitives et leur mode de jonction.

V. Adadurov

SCRIPTA AD NOS MISSA

Αποστολοπουλος, Δ. Γ. – Παϊζη-Αποστολοπουλου, Μ., *Οι πράξεις του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Επιτομή – Παράδοση – Σχολιασμός*. I. 1454-1498 [Apostolopoulos, D.G. – Païzi-Apostolopoulos, Machi, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. I. Les regestes de 1454 à 1498*], Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών – Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών / KNE 136 [Fondation Nationale de la Recherche Scientifique. Institute de Recherches Historiques / KNE 136], Αθήνα / Athènes 2013, pp. 284.

Baffioni, C. – Finazzi, R. B. – Passoni Dell'acqua, A. – Vergani, E., ed., *Al-Gazali (1058-1111). La prima stampa armena. Yehudah Ha-Levi (1075-1141). La ricezione di Isacco di Ninive*, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni Editore, Milano - Roma 2013, pp. 267.

Balard, Michel – Balletto, Laura – Schabel, Christopher, ed., *Gênes et l'outre-mer. Actes notariés de Famagouste et d'autres localités du Proche-Orient (XIV[e]-XV[e] s.)*, Centre de Recherche Scientifique, Nicosie 2013, pp. 395.

Bianchi, Ugo, *Religions in Antiquity*. Scritti raccolti e pubblicati a cura di Lorenzo Bianchi. Introduzione di Giulia Sfameni Gasparro. Indice a cura di Ennio Sanzi. I. *Christiana*, Vita e Pensiero, Milano 2014, pp. 221.

Binder, Matthias, *Asket und Eschaton. Das Endzeitbuch des Šubḥālmāran von Kirkuk* (Göttinger Orientforschungen. I. Reihe. Syriaca 44), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, pp. 493.

Blanchet, Marie-Hélène – Gabriel, Frédéric, ed., *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre Orient et Occident (XIII[e]-XVIII[e] siècle)* (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 39), Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance (ACHCByz), Paris 2013, pp. 376.

Bumazhnov, Dmitrij, ed., *Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit. Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (7.-8. Dezember 2007)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, pp. 355.

Capron, Laurent, *Codex hagiographiques du Louvre sur papyrus (P. Louvre Hag.)* (Papyrologica Parisina 2), Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris 2013, pp. XXV + 188 + 8 p. de planches + CD.

Cattaneo, Enrico, *Il* Commento a Isaia *di Basilio di Cesarea. Attribuzione e studio teologico-letterario* (Studia Ephemeridis Augustinianum 139), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014, pp. 602.

Cazzago, Aldino, *Giovanni Paolo II, "Ama gli altri popoli come il tuo!"*, Editoriale Jaca Book, Milano 2013, pp. 137.

Colin, Gérard, ed., *Vie et miracles de Samuel de Waldebba*. Texte éthiopien et traduction (Patrologia Orientalis 235 [53.1]), Brepols, Turnhout 2013, pp. 296.

Desgabets, Robert – Le Gallois, Antoine, *Sull'Eucaristia. Scritti benedettini inediti negli anni del* Traité de physique *di Rohault*, a cura di Maria Grazia e Mario Sina (Le Corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'età moderna. Subsidia 19), Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 509.

Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*. Herausgegeben von Karl Holl. Zweite, erweiterte Auflage herausgegeben von Marc Bergermann und Christian-Friedrich Collatz. Mit einem Geleitwort von Christoph Markschies. Teilband

I/1. *Text* (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Band 10/1), De Gruyter, Berlin – Boston 2013, pp. 464.

ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique. Livres I-III.* Texte grec de l'édition J. BIDEZ, L. PARMENTIER. Introduction G. SABBAH. Annotation L. A. DE LA BEAUMELLE, G. SABBAH. Traduction A.-J. FESTUGIÈRE, B. GRILLET, G. SABBAH (Sources Chrétiennes 542), Editions du Cerf, Paris 2011, pp. 582.

GARRIGUES, Jean-Miguel, ed., *Deux martyrs de l'Église indivise, saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin. Le récit de leurs procès et de leur mort par des témoins oculaires* (Sagesses Chrétiennes), Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 168.

GIGLIOTTI, Valerio, *La tiara deposta. La rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa.* Premessa di Carlo OSSOLA (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Studi 29), Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 468.

SANCTI GREGORII NAZIANZENI *Opera. Versio arabica antiqua IV. Orationes XI, XLI (arab. 8, 12).* Editae a Jacques GRAND'HENRY (Corpus Christianorum. Series Graeca 85; Corpus Nazianzenum 21), Brepols, Turnhout 2013, pp. LV + 252.

SANCTI GREGORII NAZIANZENI *Opera. Versio iberica VI. Orationes XI, XXI, XLII.* Editae a Bernard COULIE et Helene METREVELI, et Ketevan BEZARACHVILI, Tsila KOURTSIKIDZE, Nino MELIKICHVILI, Maia RAPHAVA (Corpus Christianorum. Series Graeca 78; Corpus Nazianzenum 26), Brepols, Turnhout 2013, pp. X + 357.

HEAL, Kristian S. – KITCHEN, Robert A., ed., *Breaking the mind. New studies in the Syriac "Book of steps"*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2014, pp. 350.

HEINEN, Armin – SCHMITT, Oliver Jens, ed., *Inszenierte Gegenmacht von rechts. Die „Legion Erzengel Michael" in Rumänien 1918-1938* (Südosteuropäische Studien 150), De Gruyter, Berlin 2013, pp. 400.1

JORI, Giacomo, ed., *Ponzio Pilato. Storia di un mito* (Biblioteca della "Rivista di storia e letteratura religiosa". Studi 26), Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 246 + 22 tabl.

KALLAMPARAMPIL, Thomas – *al.*, ed., *Power of Positive Presence. Festscrift in Honour of Prof. Dr. Thomas Aykara CMI*, Dharmaram Publications, Bangalore 2014, pp. 536.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Russische Klostergründer. Studien zum russischen Spiritualität XII*, Hartmut Spenner, Kamen 2013, pp. 221.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Russische Glaubensboten. Studien zum russischen Spiritualität XIII*, Hartmut Spenner, Kamen 2013, pp. 223.

LOOSLEY, Emma, *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth-to-Sixth-Century Syrian Churches* (Texts and Studies in Eastern Christianity 1), Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 287 + 219 illus.

MARTINELLI, Paolo, ed., *Testimonianza della fede e dialogo tra popoli e religioni. Atti della cattedra di Spiritualità e Dialogo interreligioso, anno accademico 2012-2013* (Italia Francescana. Supplemento), Pontificia Università Antonianum. Istituto Francescano di Spiritualità, Roma 2013, pp. 101.

MURZAKU, Ines Angeli, ed., *Monastic Tradition in Eastern Christianity and the Outside World. A Call for Dialogue*, Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA 2013, pp. 286.

NIETO IBÁÑEZ, Jesús M., *San Cosme y san Damián. Vida y milagros. Introducción,*

traducción y notes (Estudios y ensayos 154), Biblioteca de Autores Cristianos. Universidad de León, Madrid 2014, pp. 138.

NOSNITSIN, Denis, *Churches and Monasteries of Təgray. A Survey of Manuscript Collections*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, pp. 430.

The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by Peshiṭta Institute Leiden. Part IV, fascicle 4: *Ezra and Nehemiah; 1-2 Maccabees*. Prepared by M. ALBERT and A. PENNA, in Collaboration with D. BAKKER, K.D. JENNER, and Ch. NAKANO, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. LXII + 203.

OROBIO DE CASTRO, Isaac, *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*. I. Edizione critica, con introduzione, note di commento, e riassunti parafrasi in italiano; a cura di Myriam SILVERA, premessa di Gianni PAGANINI (Storia dell'ebraismo in Italia. Studi e testi 29), Casa Editrice Leo S. Olschki, Firenze 2013, pp. 217.

PETERS-CUSTOT, Annick, *Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande: S. Maria de Turri et S. Stefano del Bosco* (Collection de l'École française de Rome 489), École française de Rome, Roma 2014, pp. 430.

PETRÀ, Basilio, *Divorzio e seconde nozze nella tradizione greca. Un'altra via*, Cittadella Editrice, Assisi 2014, pp. 205.

PIEMONTESE, Angelo Michele, *La Persia istoriata in Roma* (Studi e testi 480), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2014, pp. 466.

SAFRAN, Linda, *The Medieval Salento. Art and Identity in Southern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, pp. 469.

SIRONI, Enrico M. – SCOGNAMILIO, Rosario, ed., *"Raccogliere i frutti ..." La recezione nella Chiesa e tra le Chiese. La recezione nella Chiesa del primo millennio. Atti del I Seminario di teologia ecumenica realizzato a Lepanto (Grecia), 26-30 Aprile 2011*, Ecumenica Editrice, Bari 2013, pp. 101.

TAMCKE, Martin, ed., *Zur Situation der Christen in der Türkei und in Syrien. Exemplarische Einsichten*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, pp. 267.

TANASE, Thomas, *"Jusqu'aux limites du monde". La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 359), École française de Rome, Rome 2013, pp. 860.

THEOGNOSTOS, *Treasury*. Introduction, translation and notes by Joseph A. MUNITIZ (Corpus Christianorum in Translation, 16), Brepols, Turnhout 2013, pp. 310.

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 13-VI-2014 — JAMES M. MCCANN, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di giugno 2014 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 - E mail info@tip2000.it